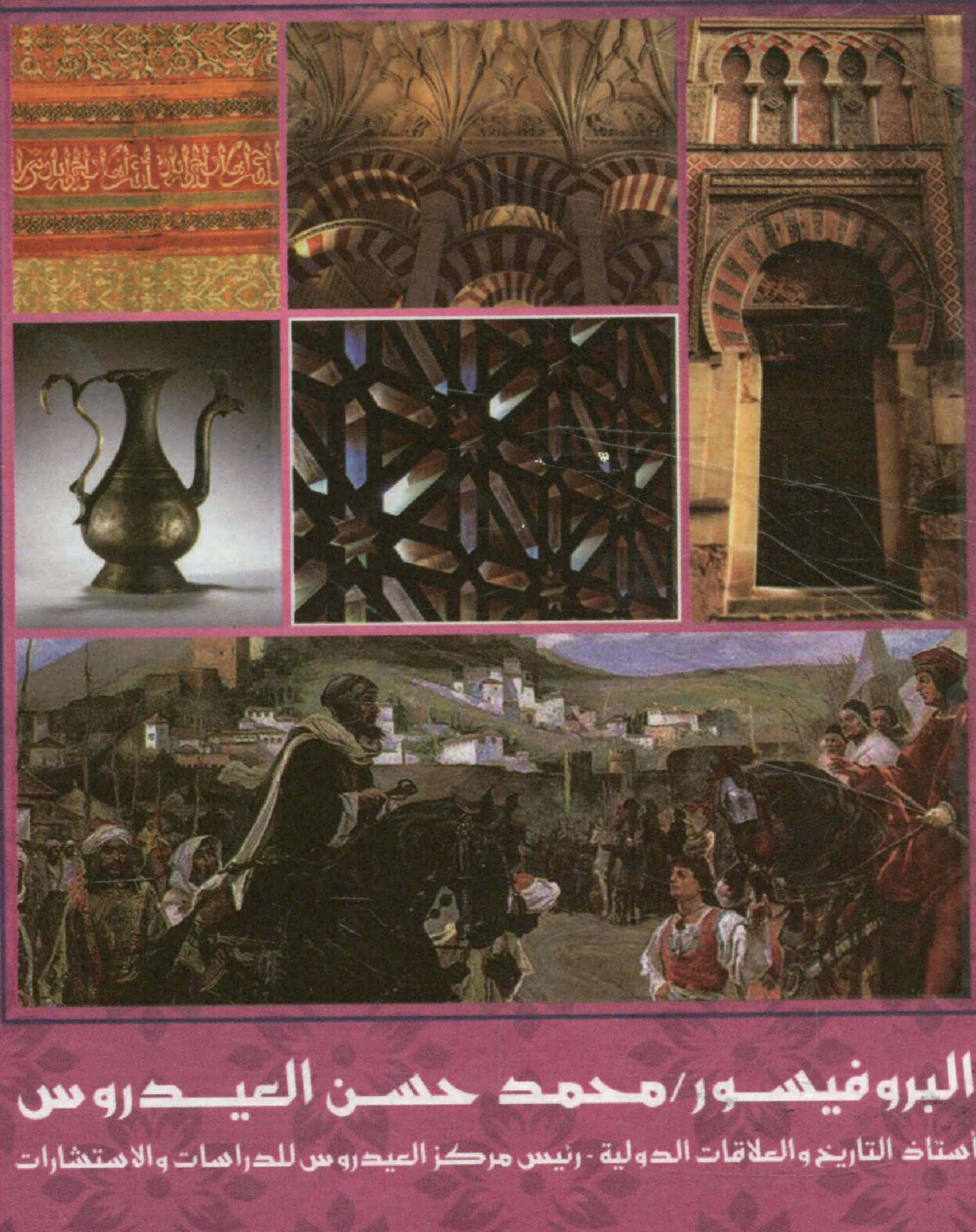
دار العيدروس للكتاب الحديث
موسوعة إسبانيا الإسلامية
دار الكتاب الحديث

العصر الأندلسي

فتح العرب لبلاد الأندلس

والحياة الفكرية في إسبانيا الإسلامية



البروفيسور/محمد حسن العيدروس
أستاذ التاريخ والعلاقات الدولية - رئيس مركز العيدروس للدراسات والاستشارات

أصل الفكر الإسباني : المصادر المشرقية - ابن حزم القرطبي - ابن رشد - الفلسفة الإسلامية - ابن خلدون - الحالةالعلمية والثقافية - الترجمة - العلوم الطبيعية - الفلاسفة - الطب - الرياضيات - الفلك - التاريخ - الكيمياء - الجغرافيا - الرحلات - العلوم اللسانية - العلوم العقلية - العلوم الاجتماعية - الفكر الديني - المذاهب الإسلامية في إسبانيا - التصوف بإسبانيا الإسلامية - الصراع المذهبي بين أهل السنة والفاطميين - العلوم الدينية - العلوم في غرناطة - مظاهر الحياة الدينية - الحركة الفكرية - علوم اللغة - طبقة الأدباء والعلماء - الحركة الأدبية - التأثير العربي في الشعر الغربي الأوروبي .



البروفيسور الدكتور
محمد حسن العيدروس

- من مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة .
- رئيس مركز العيدروس للدراسات والاستشارات ومجموعة العيدروس التجارية .
- حاصل على الليسانس من لبنان والماجستير في التطورات السياسية في الإمارات العربية 1932 - 1971 والدكتوراه من مصر عام 1983 في العلاقات العربية الإيرانية 1921 - 1971 .
- عمل في دائرة الإسكان والمشتريات بالحكومة المحلية في إمارة أبو ظبي 1970 - 1973 ثم مديرا للعلاقات الثقافية بالحكومة الاتحادية لدولة الإمارات العربية المتحدة 1979 - 1984 ، ثم جامعة الإمارات العربية الم[...] 1984 - 1993
وقام بالتدريس في كلية زايد العسكرية في مدينة العين وكذلك بكلية الظفرة الجوية في أبو ظ[...]
دورة تدريب الدبلوماسيين في وزارة الخارجية بدولة الإمارات العربية المتحدة ، ثم في جامعة الك[...]
في جامعة روتردام الإسلامية بهولندا 2000 - 2002 ، ثم في القوات المسلحة لدولة الإمارات العربية[...]
2002 - 2006 : الأمين العام للجنة الإمارات للتاريخ العسكري ، ثم رئيس مؤسسة اسكاندافيا[...]
والتجاري في السويد من عام 2007 حتى الآن ، وهو عضو في العديد من الجمعيات العلمية الاقليمي[...]
الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب منذ عام 1991 وحتى الآن ورئيس تحرير مجلة دراسات روترد[...]
- صدر له أكثر من اثنى عشر كتابا وأكثر من أربعين بحثا معظمها في الخليج العربي والدراسات[...]
- نائب رئيس جمعية الناشرين الإماراتيين .

العصر الأندلسي
فتح العرب لبلاد الأندلس
والحياة الفكرية في إسبانيا الإسلامية



دار الكتاب الحديث

دار الكتاب الحديث

دار العيدروس للكتاب الحديث
موسوعة أسبانيا الإسلامية

العصر الأندلسى

فتح العرب لبلاد الأندلس

والحياة الفكرية في إسبانيا الإسلامية

البروفيسور / محمد حسن العيدروس
أستاذ التاريخ والعلاقات الدولية -
رئيس مركز العيدروس للدراسات والاستشارات

دار الكتاب الحديث

العيدروس ، محمد حسن .
موسوعة أسبانيا الإسلامية/ محمد حسن العيدروس
. ـ ط 1. ـ القاهرة: دار الكتاب الحديث ، 2011
454 ص ؛ 24سم .
تدمك 2 449 350 977 978
1- الأندلس – تاريخ – حياة فكرية - موسوعات .
أ- العنوان.
953.071203

رقم الإيداع 21012 /2011

1433 هـ / 2012 م

دار الكتاب الحديث

www.dkhbooks.com

القاهرة	94 شارع عباس العقاد – مدينة نصر – القاهرة ص.ب 7579 البريدي 11762 هاتف رقم : 22752990 (202 00) فاكس رقم : 22752992 (202 00) بريد إلكتروني : dkh_cairo@yahoo.com
الكويت	شارع الهلالي ، برج الصديق ص.ب : 22754 – 13088 الصفاه هاتف رقم 2460634 (965 00) فاكس رقم : 2460628 (965 00) بريد إلكتروني : ktbhades@ncc.moc.kw
الجزائر	B. P. No 061 – Draria Wilaya d'Alger– Lot C no 34 – Draria Tel&Fax(21)353055 Tel(21)354105 E-mail dk.hadith@yahoo.fr

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٤١) ﴾ [التوبة]. ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ (٢) ﴾ [الحشر]. ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (١١) ﴾ [الرعد]. ﴿ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (١٤٠) ﴾ [آل عمران]. ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ (٣٨) ﴾ [محمد]. ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٦) ﴾ [آل عمران]. ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ (١٢٠) ﴾ [البقرة]. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (١٤٤) ﴾ [النساء].

إهداء

إلى كل من دافع عن أرض الإسلام والمسلمين في وجه الأعداء الطامعين والمحتلين لأراضيها... إلى الذين قاوموا وكافحوا وقدموا أرواحهم في سبيل الله وفي سبيل الإسلام والمسلمين ضد الاستعمار المسيحي البريطاني والفرنسي والإسباني والأمريكي. إلى الأتراك العثمانيين الذين أوقفوا الزحف المسيحي الصليبي لديار المسلمين أكثر من ستة قرون. وإلى الذين جاهدوا واستشهدوا وسقطوا جرحى دفاعًا عن كرامة الإسلام والمسلمين. وإلى كل من يدافع عن الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس بكل الوسائل المتاحة سواء بالسلاح أو بالقلم أو بالدعوة الحسنة حاضرًا ومستقبلاً.

وإهداء إلى والدي المرحوم السيد الشريف/

حسن أحمد علوي العيدروس

والذي علمني بأن كرامة الأمة الإسلامية والإسلام هى أغلى ما فى الإنسان، وبدونها لا وجود للإنسان وللحياة الكريمة.

أطلب من الله سبحانه وتعالى أن يطيب ثراه

ويغمده الجنة إن شاء الله..

الفاتحة

إلى أرواح شهداء الإسلام والمسلمين الذين سقطوا دفاعًا عن الإسلام والمسلمين من عهد الدولة الإسلامية الأولى فى عهد الرسول والخلافة الراشدة والأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية حتى اليوم والغد وإلى يوم الدين،

رسالة الإسلام والسلام

مقدمة

من أجل الحوار السليم والسلام بين المسلمين والمسيحيين في العالم والتعايش السلمي بين الأديان، وليعرف الأوروبيون والغربيون المسيحيون كيف كان لمسلمي صقلية وإسبانيا والدولة العثمانية روح التسامح وحرية التعبير وممارسة المذاهب الدينية لغير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي، وكيف يعامل الأوروبيون الذين يدعون حقوق الإنسان وحرية الأديان للأقلية المسلمة في أوروبا؟ فكيف سبقهم المسلمون إلى ذلك قبل عدة قرون، في الوقت الذي تعاني الأقلية الإسلامية من اضهاد في ممارسة المعتقد الخاص بهم، وحرية اختيار الملابس وممارسة الشعائر الدينية. إلى كل المسلمين ليعرفوا، كيف كان أجدادهم بناة حضارة وقدموا للبشرية أروع النظم والحياة الإنسانية في أوروبا في العصور الوسطى، وكيف ساهموا في إثراء وتطور العالم الانساني. أين هم الآن من ذلك؟! لماذا أصبحوا متلقين بعدما كانوا ملقنين؟ لأصبحوا يأخذون من كل شيء إيجابي وسلبي دون تمييز بعدما كانوا يعطوا أعظم القيم العليا الإنسانية والعلمية إلى العالم. وليعرف العالم المذابح ضد الإنسان والإنسانية والتطهير العرقي، وجرائم حرب الإبادة البشرية والإرهاب المنظم للدولة الذي ارتكبه المسيحيون في إسبانيا وصقلية وجنوب إيطاليا والحروب الصليبية في سواحل سوريا ولبنان وفلسطين والرها وأنطاكية وبلغاريا والبوسنة وكوسوفو وصبرا وشاتيلا وجسر الباشا وتل الزعتر والشيشان وأبخاريا وجزيرة القرم والعراق وأفغانستان ضد المسلمين، وكيف عامل المسلمون المسيحيين في

إسبانيا وصقلية والدولة العثمانية، وكيف يعاملون في سوريا ومصر ولبنان وإندونيسيا ونيجيريا وغيرها من الدول الإسلامية. هناك فرق كبير بين التسامح لدى المسلمين والإسلام وغيرهم.

الحمد لله والصلاة والسلام على هادي البشرية من الضلال والشرك إلى الهدى والهداية سيدنا وحبيبنا وشفيعنا محمد رسول الله والصلاة والسلام على آل بيته الطاهرين.

سادت حضارات ثم بادت، نشوء وارتقاء ثم السقوط، تلك هي الظاهرة التاريخية التي تتكرر في عالم الإنسان الذي يحاول فهمها أو يفهمها، وإن فهمها ينساها أو يتناساها، في حين أن أمة الإسلام هي أمة التوحيد الوحيدة في العالم منذ خلق البشرية حتى اليوم وإلى أن يرثها الله، ومنهجها القرآن الكريم والسنة النبوية إلى يوم الدين، من تعلق بها نجا ومن تركها سقط وضاع وانتهى. ومن هنا يرتبط تفوق الإسلام وسيادة وعالمية الأمة الإسلامية بمدى تمسكها وتعلقها بهذا المنهج وهذه الرسالة البشرية التي أنزلها الله على الأمة الإسلامية عن طريق رسوله محمد ﷺ. يرتبط تكالب الأمم المشركة بالله وأعداء الإسلام والمسلمين من الصليبيين المسيحيين بابتعاد المسلمين عن منهج الإسلام وتخليهم عن رسالة الجهاد والحفاظ على رسالة الإسلام وعقيدته وقيمه الإنسانية العالمية الخالدة وما مدى تطبيقه والحفاظ عليه. ومن هنا كان تفوق الحضارة الإسلامية في إسبانيا، وعندما ابتعد المسلمون عنها، ابتعد الله عنهم فسقطوا وانتهى ملكهم، وعندما طلب المسلمون العون والمساعدة من المشركين المسيحيين في إسبانيا ضد إخوانهم تركهم الله. وهذا ما أدى إلى ارتفاع قوة المسيحيين الصليبية بقيادة بابا الفاتيكان الذي أعلن الحرب الصليبية المسيحية على مسلمي إسبانيا قبل المشرق الإسلامي في سواحل الشام، وبذلك توافد آلاف المسيحيين من مختلف أنحاء أوروبا لقتل المسلمين في إسبانيا مما

أدى إلى سقوط آخر معاقلها في غرناطة ولم ينتهِ إلى هذه الحدود وإنما امتد إلى احتلال المغرب العربي حتى ليبيا.

هنا أرسل الله عباده المجاهدين من الأتراك العثمانيين الذين قاموا بطرد الصليبيين المسيحيين والحفاظ على المغرب العربي والمساعدة في إجلاء المسلمين من إسبانيا. ولا ننسى ما قام به المسيحيون من التطهير العرقي والمذابح الجماعية ضد المسلمين في إسبانيا وحرقهم وهم أحياء في احتفالات الإبادة الجماعية التي لم يشهد لها التاريخ البشري مثيل حتى قيام الأوروبيين المسيحيين الصرب بجرائم الإبادة البشرية والتطهير العرقي ضد المسلمين في البوسنة، أمام أنظار أوروبا والغرب المسيحي الذي يدعي الحضارة وحرية الإنسان، بل قام الجيش الهولندي من قوات حفظ السلام بمساعدة الصرب في جرائمهم.

وفي الختام آخر دعوانا أن الحمد لله، وأن الأرض يرثها لعباده الصالحين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ، وعلى آل بيته الطاهرين،،

البروفيسور الدكتور محمد حسن العيدروس

أستاذ التاريخ والعلاقات الدولية

أصل الفكر الإسلامي الإسباني

المصادر المشرقية للفكر الإسلامي الإسباني

تم استقرار الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية ما بين عامي 92هـ/ 711 م و139 هـ/ 756 م. في حين أن حملة الأمير الأموي عبد الرحمن بن معاوية الداثبة من أجل التحكم بالعناصر الاجتماعية المختلفة الموجودة (عرب محليون، بربر، سوريون، مستعربون ويهود)، وتنظيمها في إطار ملك عربي - إسلامي، أقر الأسس السياسية والاجتماعية للحكم الإسلامي في الأندلس. على أن الصراع ما بين أمويي قرطبة وعباسيي بغداد، جعل الأولين ينظرون بعين حذرة إلى كل ما كان يصلهم من المشرق. وعلى رغم ذلك، كان على الأمير الأموي الرابع عبد الرحمن الثاني، أن ينظم «الإدارة» بشكل يتناسب والنموذج البغدادي الذي كان يشكل صورة للموروث الساساني. كما أن العلاقات التجارية والأسفار إلى الأماكن المقدسة من أجل أداء فريضة الحج، يسرت وصول المستجدات المشرقية إلى إسبانيا الإسلامية. وعند الحديث عن الفكر الإسلامي الأندلسي، نجد أن هناك خمس وسائل ساعدت على دخوله إلى إسبانيا الإسلامية: (أ) الشريعة الإسلامية أو الفقه؛ استنادًا إلى الأوزاعي أولا ثم إلى المالكي فيما بعد، علمًا أن هذا الأخير كان يشكل المذهب الرسمي للخلافة الأموية وللمراحل اللاحقة. (ب) التصوف والزهد اللذان حظيا بتوفير الوثائق في فترة مبكرة. (جـ) الباطنية، حيث نجد نماذج لها ابتداء من 272 هـ/ 851 م. (د) علم الكلام المعتزلي، الذي كان يعرفه الطبيب القرطبي أبو بكر فرج ابن سلام (في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي). (هـ) العلوم (علم الفلك، الرياضيات والطب). وفي مراحل تاريخية متأخرة نشأت الفلسفة بمعناها الدقيق وتأسست كحقل قائم بذاته بعد أن تأخرت قليلا في الوصول والتجذر كما سيظهر فيما بعد.

المذهب المسري

يعتبر محمد بن مسرة أول مؤسس للفكر الأندلسي. وقد أطلعه أبوه عبد الله بن مسرة (توفى بمكة 266 هـ/ 899 م) على المذهبين الباطني والمعتزلي فضلا عن الروحانيات التي أخذها بالمشرق. لقد كون محمد بن مسرة (7 شوال 269هـ/ 19 أبريل 883م-رمضان 319هـ/ 20 أكتوبر 931 م)، في مغارات جبال قرطبة مجموعة من الأصدقاء والأصحاب الذين كرسوا حياتهم للصلاة والتوبة والتفكير. غير أن هذه الجماعة أيقظت شكوك النظام الرسمي، الأمر الذي دفع بابن مسرة إلى أن يقيم بعض السنين في شمال أفريقيا وفي المشرق، وقد عاد مباشرة بعد انتهاء الفتنة في عهد الأمير عبد الله، حيث كون مجموعة يسيرة من الأتباع في معتكفه الجديد. ويعرف أنه ألف كتابين: كتاب التبصرة وكتاب الحروف، (اللذان لم تبق لنا منهما سوى العناوين). هذا وقد أعاد الأستاذ آسين بالاثيوس (Asin Palacios) بناء فكره، بفضل كتابات صاعد الطليلي وابن حزم وابن عربي. إن فكر ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية، كما عرضها وشرحها ذو النون المصري والنهرجوري، لكن الشكل الذي اتبعه في تفصيلها، إذا كنا نثق في الشهادات التي وصلتنا، هو شكل شخصي وأصيل.

فالله هو تلك الذات التي تتميز بالوحدة، بشكل سام جدًا لا يقبل أي تشبيه، وتدرك الذات الإلهية فقط بواسطة الاتحاد المنتشي مع الله. ومن أجل التشبيه يقارن ابن مسرة الكون ببناء مكعب، سقفه هو الواحد الإلهي، وجدرانه هي الخلائق؛ وهناك خمسة أعمدة ترمز إلى المواد الجوهرية الخمس: حجرة داخلية بلا أبواب، ونوافذ تمثل الذات الإلهية التي لا يمكن إدراكها،

ويراد بذلك أن العقل لا يجد أي مدخل لاختراقها وإدراكها. ولكن من الخارج، هناك عمود مسند إلى الجدران، وهو من الجوهر نفسه الذي تتميز به الأعمدة الخمسة، فإذا تشبث الإنسان به، كان له بمثابة البرزخ لتحقيق الاتحاد النشوي الذي يؤدي إلى إدراك الله. أما بالنسبة إلى الكون، فهو متأصل من المادة الأولية التي يرمز إليها بالعرش، والتي تصدر عنها سائر الخلائق، ذلك أنه لا يمكن لأية خليقة أن تصدر عن الله نظراً لسمو ذاته. كل الخلائق تتوفر على حقيقتين: الوجود الظاهري أو الحسي والوجود الجوهري الباطني. فحقيقة الوجود الظاهري تتمثل في آدم وإبراهيم ومحمد، أما الحقيقة الباطنية فتنفرد بها الملائكة، جبريل وإسرافيل وميخائيل؛ فمالك هو المسئول عن جهنم ورضوان عن الجنة. كما أن هناك أربع ظواهر في الكون: خلق العالم المادي وخلق العالم الروحي، والحفاظ على الخلق واستمرار الوقاية والعناية الإلهيتين بالخلق، والحساب النهائي بالجزاء والعقاب. تتكون المادة الأولية أو العرش من انعكاس النور الإلهي، الذي يولد أولا الأشكال السماوية وهي أجسام ضوئية قادرة على استقبال الأرواح الملائكية؛ وأولها العقل الكلي الذي ألهمه الله بالمعرفة الكونية واللامتناهية، وسماه بالكلام الإلهي، أما كتابته فهي النفس الكلية التي تنشئ الأصل للطبيعة الخالصة. ينتهي فيض الذات، الذي يصدر عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، بتغطية الفراغ نفسه الذي يتميز به الظلام، وبهذه الطريقة، تظهر المادة الثانية التي تشكل الجسم الكوني والذي يصدر عنه العالم الحادث القابل للفساد، وهو العالم الذي سطع نور الله عليه من جديد، باعثًا في كل شكل من أشكاله روحًا لا مادية غير قابلة للانقسام، وكل روح من هذه الأرواح تتميز بقدرتها النسبية على تلقي النور الإلهي. ويرجع الفضل في وقايتها إلى الأسس المدعمة التي تتمثل في العقل والإلهام بالنسبة للروح والأكل والشرب بالنسبة للجسم. وأخيراً فقد زود الله المخلوقات بأربع سعادات:

السعادة المتفرقة تبعًا لأهداف المخلوق، والسعادة المتبادلة تبعًا لبنيته وتركيبه، والسعادة الذاتية بشكل يتناسب وإتقان المخلوق ثم السعادة الشرعية تبعًا لمراعاة القانون الوضعي. إن الله يدرك تمام الإدراك كل ما هو كوني وإلى الأبد، ولكن ليس من أجل ذلك يحدد الأفعال الإنسانية، ذلك لأن قدرته أرادت خلق إنسان حر ومسئول عن أفعاله. إن الشرط الإنساني بكونه حرًا ومسئولا، يجعل الإنسان في حاجة إلى قانون للحياة، يطهر الروح من كل النقائص التي تلازمه، نظرًا للطابع الحيواني الذي يميز حياتنا مكانيًا وزمانيًا. ويحوي قانون الحياة هذا في طياته، الممارسات الصوفية التي تتمثل في تعذيب الجسد، التوبة، الصوم، الصبر، الفقر، الصمت، التواضع، الصلاة، الحب الغيري، الإيمان بالله وامتحان الضمير للأفعال الموجبة. وهذه الممارسة الأخيرة هي الأكثر قيمة، لأنها تتيح لنا اكتشاف سير الأهداف الروحية لأفعالنا، وبهذا يزود القانون الروحي الروح الإنسانية بكمال يشبه - وإن كان غير مساو - الروح النبوية؛ إن هذه الهبة تمثل قمة الحياة الروحية التي تتيح للروح الإنسانية بأن تعكس، كمرآة شديدة اللمعان، صورة للحكمة الإلهية، مستعدة للسعادة النهائية وهي الاتحاد بالذات الإلهية.

تلاميذ ابن مسرة

على الرغم من الشكوك المبكرة التي أيقظها المسريون، فإن نجاح تعاليم ابن مسرة كان كبيرًا. ومن المحتمل أن يكون التشكيك في هذا المفكر قد ظهر في أيام الأمير عبد الله جد الأمير عبد الرحمن الثالث. لقد أصدر الفقيه الزجالي (توفي في 301 هـ/ 914 م) مرسوم عقوبة قاسية جدًا، كان على الأمير عبد الله تنفيذها. وبعد موت ابن مسرة أمر عبد الرحمن الثالث بعقوبة المسرتين ومتابعتهم، وهذا دليل على أهميتهم وكثرة عددهم. ويمكن التمييز

في المسرية بين حلقتين: القرطبية والبجانية. بالنسبة إلى الأولى فقد كان ينتمي إليها، إلى جانب آخرين، ثلاثة أعضاء من البيت المولدي الرفيع النسب من بني بلوطي: الحكم الطبيب (توفى 420هـ/ 1029م)، وسعيد (توفى 404هـ/ 1013م) وعبد الملك (توفى 436هـ/ 1044م). أما بالنسبة للحلقة الثانية، فنجد من بعض أعضائها: إسماعيل بن عبد الله الرعيني حوالي (239 هـ/ 950 م 432 هـ/ 1040 م)، وابنه أبو هارون وابنته التي نجهل اسمها وزوجها أحمد، كما أن هناك حفيدًا للرعيني اسمه يحيى. ولم تكن توجد داخل المجموعة القرطبية اختلافات جديرة بالذكر بالنسبة لفكر ابن مسرة، بل على عكس ذلك، فالرعيني كان يعتبر إمام جماعته، يتسلم الزكاة أو العشر طبقًا للقانون، بل وأكثر من ذلك، أعلن أنه الوحيد الذي كان يدرك المفهوم الأصلي والباطني للفكر المسري الذي فسره لمنهج اشتراكي، في كل ما يتعلق بالأملاك والعلاقات الجنسية: «كل الأشياء التي تملك في هذا العالم فهي حرام والشيء الوحيد الذي يمكن للمسلم أن يملكه هو غذاؤه اليومي، كيفما كانت وسيلة الحصول عليه». وحسب ابن حزم فقد «كان إسماعيل يعتبر الزواج أو العلاقات الجنسية التي تعقد لفترة من الزمن حرامًا».

أصبح المذهب المسري يشكل القاعدة الأساسية لفكر المتصوفة الجدلي بإسبانيا الإسلامية، وأثر بشكل بارز في المدرسة التي سماها آسين بالأثيوس بـ «المدرسة الألميرية» وهي التي اكتسبت نواتها الأساسية قوة جعلت فقهاء ألمرية بزعامة البرخي، الوحيدين الذين تجرأوا على استنكار حرق كتابات الغزالي الذي أمر به قاضي قضاة قرطبة ابن حميدين. ولقد كان أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف العضو الرئيسي في هذه الجماعة، ولد بألمرية 485 هـ/ 1088 م، وتوفى بمراكش بسبب أكلة باذنجان مسموم 536هـ/ 1141 م. لنترك جانبًا مبادئه الصوفية الصارمة التي سنراها في الفصل

المخصص لها، ونتحدث هنا فقط عن المذهب المسري الأفلاطوني الحديث كما يظهر في كتابه محاسن المجالس، ومن تلاميذه الأساسيين نذكر أبا بكر محمد بن الحسين الميورقي، وأبا الحكم ابن برجان (توفى حوالي 536 هـ/ 1141 م)، وأبا القاسم بن قسي (توفى 546 هـ/ 1151 م) وهو صاحب كتاب خلع النعلين الذي استعمله ابن عربي. إن معرفة المدرسة المسرية ضرورية جدًا لفهم تاريخ الفكر بإسبانيا الإسلامية، وفي استمراريتها في «المدرسة الألميرية» وأثر هذه في فكر ابن عربي، مما جعل دورها أساسيًا في التصوف بإسبانيا الإسلامية كأداة وصل للمذهب الأفلاطوني الحديث الذي يحدد شكله الجدلي. وعلى الرغم من ذلك، فإن كلا من البنيات الأفلاطونية الحديثة، التي سنسميها بـ «الموسوعية» وكذلك الفلسفة بإسبانيا الإسلامية لن يخضعا لتأثير هذا المذهب، فابن حزم مثلا، الذي يعد من أعظم المطلعين على الفكر المسري، يرفضه، كما أن فلاسفة إسبانيا الإسلامية يجهلونه. ورغم إشارة آسين بالأثيوس إلى بعض وجوه الشبه بين المذهب المسري وفكر رامون لول (Ramon Llull)، فإن الأمر لا يعدو أن يكون مصادفة لا أهمية لها، وعلى كل حال فإنها لم تصدر مباشرة عن ابن مسرة، وإنما عن أفكار حلقات المتصوفة الشعبيين مع بدايات القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، المعاصرين إلى حد ما لابن عربي. لقد شهد النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي صياغة جديدة للفكر بعيدة عن الباطنية والتصوف، يصعب جدًا إدراجها في المحيط التقليدي للفكر الإسلامي سواء في حقل الفلسفة، أو الفقه، أو الباطنية أو التصوف؛ لهذا فإن طبيعة هذه المؤلفات تدفعني إلى تسمية هذه الحقبة بـ «حقبة الموسوعات»، وتنتمي إليها ثلاث شخصيات أساسية: ابن حزم القرطبي، وصاعد الطليطلي وابن السيد البطليوسي.

ابن حزم القرطبي

هو المؤلف البارز أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ومن المحتمل أن يكون مولدًا، ولد بقرطبة في 7 رمضان 384 هـ/ 7 نوفمبر 994، وكان أبوه وجده «موظفين» في بلاط أمويي الأندلس، وكانا دائمًا مخلصين لهم مما أدى بابن حزم إلى السجن والنفي خلال فترة الفتنة التي عقبت وفاة ابن المنصور الثاني وخليفته. ربما قاده خلقه الذي تكوّن في سن الطفولة حيث نشأ بين نساء البيت، إلى إقامة علاقات حب مبكرة مخفقة بائسة وربما زوده بالميل إلى شجاعة جدلية حادة، زاد في تطورها انتماؤه إلى المذهب الظاهري الذي كان السبب في اصطدامه بالمذهب المالكي السائد. ونظرًا للإرهاق الذي أصابه من النقاش والجدل اعتكف في دار لأجداده تدعى "Casa Montija" وتقع قرب ولبة (Huelva)، حيث توفى في 28 شعبان 455 هـ/ 15 يوليو 1063 م. وقد ترك لنا مؤلفات استثنائية في قيمتها، وبغض النظر عن التاريخية منها وكذلك الفقهية، هناك مؤلفات أخرى تساعدنا على فهم فكرة، وندرجها على الشكل التالي:

- كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. - كتاب الأخلاق والسير. - كتاب الإحكام في أصول الأحكام. - طوق الحمامة (كتاب حول الحب والعشاق). - كتاب في مراتب العلوم. - فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها. - رسالة التوقيف على شارة النجاة باختصار الطريق. - فصل هل للموت ألم أو لا. - كتاب التقريب لحدود الكلام. - كتاب التحقيق (كتاب شهادات في الرد على ما بعد الطبيعة لمحمد بن زكرياء الرازي). - كتاب النصائح (في الرد على المعتزلة، والمرجئة، والخوارج والشيعة).

لقد كان ابن حزم، قبل كل شيء مؤرخًا رائعًا وفقيهًا جيدًا وأديبًا عظيمًا، وكانت له من خلال عقليته الموسوعية معرفة لا بأس بها بالفلسفة بمعناها القديم، حيث نجده يقول: «إن علوم الأوائل هي: (1) الفلسفة وقوانين المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس والإسكندر الأفروديسي، ومن تلاهم واتبع خطاهم. وهذا العلم جيد رفيع المنزلة لأنه مؤسس على المعرفة الحدسية للعالم جميعه، بكل ما فيه من أجناس وجواهر، وأعراض بالإضافة إلى كونه يبحث عن الوقوف على البرهان والشروط الضرورية للبرهان التي لا يتم التوصل إلى الحقيقة من دونها. إنه علم شديد المنفعة في معرفة جواهر الأشياء والتخلص مما ليس مفيدًا لها. (2) وعلم العدد وهو علم حسن صحيح برهاني، إلا أن المنفعة به إنما تكون في الدنيا فقط: في قسمة الأموال على أصحابها ونحو ذلك. (3) علم الهندسة التي تكلم فيها جامع كتاب إقليدس ومن نهج نهجه، وهو علم حسن برهاني، وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها إلى بعض، ومعرفة ذلك في شيئين: أحدهما فهم صفة الأفلاك والأرض، والثاني في رفع الأثقال ولبناء وقسمة الأرضين. (4) علم الهيئة: الذي تكلم فيه بطلميوس وابرخس قبله، ومن سلك مسلكهما، أو سلكا مسلكه، ممن كان قبلهما من أهل الهند والنبط والقبط، وهو علم برهاني حسي حسن، وهو معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها، ومعرفة الكواكب وانتقالها وأعظامها وأفلاك تداويرها، ومنفعة هذا العلم إنما هي الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع. (5) وعلم الطب الذي تكلم فيه أبقراط وجالينوس وديوسقوريدس ومن جرى مجراهم، وهو علم مداواة الأجسام من أمراضها وهو علم حسن برهاني؛ إلا أن منفعته إنما هي في الدنيا فقط. ثم ليست

أيضًا صناعة عامة، لأنا قد شاهدنا سكان البوادي يبرأون من عللهم بلا طبيب، وتصح أجسامهم كصحة المتعالجين وأكثر.

بالنسبة لابن حزم ينقسم الناس إلى مجموعتين متناقضتين أمام المعرفة: فالبعض يتخلى عن كل معرفة علمية ويكتفي فقط بالعلوم الدينية، في حين أن الآخرين يظنون أن المعرفة كلها عقلية. إن عامة الناس من الاتجاه الأول، كما كان الشأن بالنسبة له، إلى أن تعلم «طرق الإثبات المنطقية، والحمد لله، تمكنت من التحكم فيها، في حين أنها لم ترد مطلقًا، تأكيد إيماني السابق». أما بالنسبة إلى الفقهاء فقد ظلوا يتابعون، بكل أمان طريقتهم المعتادة «مرددين بصورة آلية حروف النصوص دون فهم معناها ودون الاهتمام بفهمها؛ أو الاهتمام بحل القضاء اعتمادًا على فتاوى وأحكام مسبقة دون الرجوع إلى المصادر النصية. لأن همهم الوحيد الحفاظ على امتيازاتهم ووضعهم الاجتماعي. فضلا عن أن هذا المذهب يستنكر كل إثبات قاطع، ومن أجل تبرير كرهه لا يقول سوى: منع علينا الجدل. ولكن أريد معرفة من منع ذلك». على الرغم من ذلك، فإن دراسة حقائق الشريعة تتطلب التكوين الذي يتوفر عليه الفلاسفة الذين «يخصصون عصارة ذكائهم للرياضيات وبعد ذلك يمرون، تدريجيًا، نحو دراسة وضع الكواكب وكل الظواهر والحوادث الطبيعية والجوية. ويضيفون إلى ذلك قراءة بعض الكتب الإغريقية، حيث تتحدد القوانين التي تنظم التعليل الشديد التفكير». لهذا، فإن «الفلسفة في جوهرها الأساسي، في معناها، في تأثيرها ونهاية ما تؤدي إليه دراستها، ليست سوى تصحيح أو إصلاح النفس الإنسانية، عن طريق ممارسة الأخلاق الفاضلة والسلوك الجيد في الحياة الدنيا من أجل تحقيق النجاة في الحياة الأخرى الذي يتأتى بواسطة تنظيم اجتماعي محكم بيتي وسياسي».

وبعد شـرح وجوب الشـرع، وتحديد بعض المبـادئ الطبيعـية والمبـاعد الطبيعية (كالتمييز الحاسم لذات الوجود) ومفاهيم الجسم وحوادثه، يدرس ابن حزم النسبيات الإلهية وعلم أصول الدين في إطار علاقتهما بالحرية الإنسانية. في الرسالة التي تحـمل عنوان: رسالة في مداواة النفوس وتهـذيب الأخلاق، وهي مؤلف موار جداً في غرضه لـ «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه الفارسي يسطر ابن حزم مبادئ السلوك الأخلاقي الإنساني الذي يجب أن يكون مؤسساً على توازن الأفعـال. إن نهاية كل سلوك أخـلاقي تتوقف على تحـقيق حـياة تسكن النفس وتحقق التوازن فيها، ولكن هذه المبادئ النوعية، القديمة جداً مثل السقراطية، يميزها ابن حزم بواسطة نطاق تجـربته، حيث يقول: «فإني جمعت في كتابي هذا معانـي كثيرة أفادنيها واهب التميـيز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عز وجل مـن التهمم بتصاريف الزمـان، حتى أنفقت في ذلك أكثر عـمري»، مضيفـا هدوءاً رواقيًا (Stoic) إلى المبدأ الأرسطي «توجد الفضـيلة ما بين الإفراط والنقص، الأطراف مذمـومة أما الفضـيلة التي توجد بينهما فهي محمودة، ما عـدا العقل الذي لا يتسع لرذيلة مفرطة». يعتبر ابن حزم أن الاعتدال في كل شيء هو قانون الحـياة الذي يؤدي إلى السعادة. لقد كان بإمكان التـصور الأخلاقي السالف الذكـر أن يؤدي إلى نوع من الأخلاق المتشددة، لكن ابن حزم يعدله عن طريق التوازن الذي يظهر في كتابه السابق، وبخاصة كتـابه طوق الحمامة، حيث يتمحـور الحب حول وحدة النفوس التي توجد منـقسمـة ومجـتذبة، وأية حركـة تعني الحب الأسمى للـه مثل الحب الإنساني، في هذه الأحـوال، فإن اجتذاب الحب «عبـارة عن بعض الأحداث ذات جذب جسـدي واتفاق لا يذهب بعيـداً عن المظاهر المادية»، ولكن تظهر في هذا الجذب خمس رتب تدريجـية: كعذوبة، وانسجام، وحـسـن، وجمال ورشاقة، وقـد عرف الجمال بأنه خـمس رتب تدريجية: عذوبـة، وانسجام،

وحسن، وجمال ورشاقة، وقد عرف الجمال بأنه «شيء ليس له في اللغة اسم يعبر به غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق كل من رآه، وهو برد مكسو على الوجه وإشراق يستميل القلوب نحوه». وهكذا تتدرج المحبة انطلاقًا من «الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور حسنة أو يستحسن أخلاقه. وهذا يدخل في باب التصادق، ثم الإعجاب، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه، ثم الألفة وهي الوحشة إليه متى غاب، ثم الكلف، وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق، ثم الشغف، وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك، وربما أدى ذلك إلى المرض أو إلى التوسوس أو إلى الموت، وليس وراءه منزلة في تناهي المحبة أصلا».

وفي إطار البعد السياسي للسلوك الاجتماعي، تميز ابن حزم بعزيمة قوية، كما أنه كان من أنصار الشكل التقليدي للإسلام، وكذلك شرعية الحكم الأموي، ومع ذلك فإن تجربته السياسية جعلته يؤجل الشرعية الأصلية لتفادي مخاطر الفتنة التي عايشها.

صاعد الطليطلي

هو القاضي أبو القاسم بن صاعد، المعروف بصاعد الطليطلي، ولد بالمرية 419 هـ/ 1049 م، وهو صاحب كتاب طبقات الأمم، وهو مؤلف ذو أهمية قصوى لمعرفة الثقافة الأندلسية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى حدود القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ويتضمن إشارات لأول مرة إلى المفكرين اليهود وبصفة خاصة ابن جبيرول. أما الفصول التي تهتم بالقدماء والمشارقة فنجد أصولها في المصادر الشرقية التقليدية، لكن المتعلقة منها بإسبانيا الإسلامية تروى عن مصادر محلية، فضلا عن بعض الملاحظات الشخصية. ويظهر أن الفيلسوف الوحيد الذي كان

يعرفه هو الكندي، ويرى أنه لا يوجد أي مسيحي إسباني، إلى حدود زمانه كان يمارس بشكل حقيقي علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، في حين يذكر كتابًا كثيرين اهتموا بالمنطق (سعيد بن فتحون السرقسطي، وأحمد ابن حكم بن حفصون، وإسماعيل بن بدر، الذي كان يلقب بإقليدس الأندلسي، وابن بغونيش الطليطلي وغيرهم)، كما أنه ذكر أربعة دارسين لعلم الطبيعة (ابن الفوال السرقسطي، وأبو الفضل حسداي، الذي درس رسالة السماء(De Coelo) وابن النباش البجاني وأبو عامر). ويقول الطبيب والرياضي الكرماني بأنه «لما رجع إلى الأندلس، أحضر معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، ولا ندري إن كان قد أحضرها أحد قبله إلى إسبانيا الإسلامية، رغم معرفته الضعيفة بعلم الفلك والمنطق، في حين لم يكن ينافسه أحد في العلوم النظرية في الأندلس بأكملها».

ابن السيد البطليوسي

ولد ابن السيد ببطليوس 444 هـ/ 1053 م، وعاش في بني رزين (Albarracin) (Teruel)، وطليطلة وسرقسطة، وتوفي ببلنسية 521 هـ/ 1127م. إن تكوينه الفلسفي مبني على الرسائل السالفة الذكر، وهي رسائل إخوان الصفا، لكنه يبقى الأندلسي الذي يستشهد بأقوال الفارابي مثبتًا معرفة منطق هذا الفيلسوف، ذلك أنه ألف مسألة تتعلق بـ: هل أخطأ الفارابي أم لا في عده للعقول الأرسطية الثلاثة؟ ومن بين مؤلفاته يجب ذكر: كتاب الاستنباط، في إطار تعليقه على دليل الكتاب لابن قتيبة، كتاب الفطنة الثابتة الذي يتعلق بالأسباب التي تحدث اختلاف الآراء في الإسلام، ثم كتاب المسائل وبصفة خاصة كتاب الحدائق. وقد كانت له، مثل ابن حزم، فكرة ثابتة بالفلسفة، مدعمة بمعرفته الجزئية للفارابي، التي يعتبرها بمثابة حب

للمعرفة. ويرجع الفضل في توفيقه الفلسفي إلى الرسائل التي سبق ذكرها، ولكنه كان أكثر وضوحًا من ابن حزم في تحليله للذات الإلهية وعلم أصول الدين، ونشأة المخلوقات ودرجات النفس والعقل. ويعتبر أن السعادة تتحقق عن طريق العقل المكتسب، علمًا أن الإنسان، بحكم طبيعته، يملك فقط قدرات وقابليات تهب له إمكانية اكتساب السعادة، لكن إذا أدرك ماهيته والمكانة الخاصة به في الكون، سيحقق النجاة، وبذلك يكون سعيدًا.

ترك لنا صاعد الطليطلي أسماء بعض المناطقة مسيحي إسبانيا الأوائل؛ فابن حزم يثبت معرفة هذا العلم، في حين ترك لنا ابن السيد بعض المسائل المنطقية في رسائله. لكن يظهر أن أول كتاب يتعلق بمنطق إسبانيا الإسلامية هو كتاب تقويم الذهن لصاحبه أبي الصلت أمية الذي ولد بدانية 406 هـ/ 1067م، وسكن بإشبيلية، ومصر والإسكندرية، وتوفى بالمهدية (تونس) 529هـ/ 1134 م. ويظهر أن عنوان الكتاب يتجنب اسم المنطق، ذلك أنه لم يكن ليسر العلماء المالكيين مسيحي إسبانيا، وهو مأخوذ من كتاب تقويم الصحة للطبيب أبي الحسن بن بطلان، وفي تقديمه لمؤلفه، يشرح أبو الصلت محتواه: «أولا، وضعت في الفصل الأول تلخيصًا موجزًا للرسالة المتعلقة بالأفكار الخمس الكونية؛ وفي الفصل الثاني درست رسالة الأجناس العشرة، وفي الفصل الثالث الرسالة المتعلقة بالتأويل، وفي الفصل الرابع حول القياس، والفصل الخامس حول البرهان. وقد وضعت في جدول بياني الوجوه الثلاثة للقياس، خالصة ومركبة في مواده الثلاث، التي بواسطتها يسهل الفهم أثناء الدراسة. وباستثناء الجداول الإجمالية الاثنى عشر السابقة الذكر، فإن كتابه لا يتضمن جديدًا لا نجده في المؤلفات المشرقية المعروفة.

ابن باجة

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة، يلقب في الغرب بـ "Avempace"، ولد بسرقسطة حوالي 462 هـ/ 1070 م، وتوفى بفاس 523هـ/ 1138 م، سكن سرقسطة، والمرية، وغرناطة، وإشبيلية (حيث سجن وأطلق سراحه ويعود الفضل في إطلاق سراحه لتدخل ابن رشد الجد، وهو جد الفيلسوف ابن رشد)، وسكن أيضًا جيان وفاس. ويقال إن وفاته كانت بسبب أكلهُ باذنجانًا مسمومًا دسه له أعداؤه من أدباء البلاط وأطبائه. كتب عدة مؤلفات بقي منها 37 مؤلفًا، ومن بينها يجب ذكر شروحاته المطولة لمؤلفات مختلفة لأرسطوطاليس وإقليدس وجالينوس والفارابي. ومن أهم مؤلفاته، وأكثرها أصالة نذكر ثلاثة وهي: رسالة الوداع، ورسالة في اتصال العقل بالإنسان، وتدبير المتوحد، وهي أشهرها على الإطلاق. تحتل مشكلة المعرفة العمق في فكر ابن باجة، ذلك أن الإدراك يتوقف، بصورة آلية على الأشكال المحسوسة، لكن تحقيقه النهائي يحتاج إلى تعاون العقل الفاعل، شيء طارئ، سماوي، دائم وأزلي. كما أن المعرفة التأملية المحققة هي الجوهر الذي يقود الإنسان نحو نهايته الأخيرة. لقد طور ابن باجة، الذي كان متأثرًا بصورة كبيرة بالفارابي، وذا معرفةٍ كبيرة بمؤلفاته، فكرة، منطلقًا من فكرة العالم ومتجهًا نحو مثالية مجتمع خيالي يحكمه عادلون. وعلى الرغم من اختلاف الوظائف والأفعال الإنسانية، فالإنسان يشكل وحدة جوهرية يقودها محرك نفساني عقلي يترأس الأجهزة الطبيعية المصطنعة والروحانية، أولها الروح النمائية التي تمالكت نفسها منذ اللحظات الأولى من نشأتها والتي تشكل قوتها مصدر الجنين وتطوره؛ «تنمو هذه الأنشطة كذلك في النبات منذ بداية وجوده عندما يخرج الجنين من رحم أمه يعطي مغزى لوجوده، إذن فهو يشبه الحيوان غير العاقل الذي يتحرك بجنون، يتمنى ويشتهي»، أي أنه عند الولادة

يستقبل الإنسان القدرات الحسية، إلا أنه يتم التحكم فيها من قبل القدرات العقلية التي تقود نحو النمر التجريدي. ويتحدث التجريد عن طريق ثلاث لحظات أساسية: أ - معرفة الأشكال الروحانية للمخيلة. ب - بواسطتها يتم بالفعل إدراك المعقولات. جـ - وفي اللحظة الثالثة تتم الوحدة مع العقل الفاعل.

في اللحظة الأولى، ترتبط المعرفة بالمعطيات الحسية؛ وفي الثانية، تلمس المادية الموروثة في وظيفة المخيلة. أما في الثالثة، فإن الموضوع والهدف يتحولان إلى شيء واحد وإلى جنس عقلي دقيق، فيتحقق بذلك أعلى درجات الكمال الإنساني. وهكذا فإن المعرفة المشتركة بين الناس، تشبه فكرة إنسان يوجد في ظلام المغارة الأفلاطونية، أما المعرفة الخاصة بالحكماء والخبراء فتشبه الإنسان الذي يوجد عند مدخل المغارة؛ فالحكماء فقط هم الذين يملكون المعرفة الخاصة بهؤلاء الذين يستطيعون التحديق في الشمس، والخروج إلى ضوئها من ظلام الكهف. إن العمليات الخاصة بالإنسان في إطار علاقته باكتساب الأشكال العقلية، يمكن أن تكون سببًا في ظهور أربع مجموعات من الأفعال: 1 - العمليات التي تنتهي باكتساب الشكل الخالص للجسم الإنساني، كالأكل والشرب . . . الخ. 2 - العمليات التي تنتهي بكمال هذا الجسم والتي يمكن أن تحدث في الحسّ المشترك (كالأناقة في الملبس)، في القوة المخيلة (كاللعب والملذات العفيفة) وفي الفكر (كالدراسة والتعلم). 3 - العمليات التي تتجه نحو اكتساب العلم؛ وهي عقلية خالصة. 4 - العمليات التي تبحث عن الروحانيات الخالصة، أو الوحدة المطلقة بالعقل الفاعل، وهي عمليات تخص العالم الحقيقي.

وعند وصف هذه العمليات، يقلل ابن باجة من دور العقل السلبي، الذي يظل وكأنه مستوعب من طرف العقل بالملكة، كما هو الشأن بالنسبة إلى

العقل بالفعل، حيث يضم بشكل شبه مطلق العقل الفاعل. الواقع أنه يظهر أن عمليته العقلية تنحصر في نمطين من العقل: العقل النظري والعقل الفاعل. بالنسبة إلى الأول فهو محدث قابل للفساد، واحد وشخصي، أما الثاني فهو أزلي، غير مادي، ومشترك، هذه الحركة بأكملها متجهة نحو وحدة العقلين، وهو الفعل الأكثر أهمية بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، كما أنه يمثل هدفها الأسمى.

من أجل الوصول إلى أعلى هدف في هذه الحياة الإنسانية، يحتاج الإنسان إلى اتباع طريق مستقيم على بعد متساو من طرفين ضارين. فالناس ينقسمون إلى ثلاث مجموعات وفقًا لاستعمال أدواتهم الطبيعية: أ - الفاسدون الذين يتحددون عند الاستعمال المفرط لقدراتهم، نظراً لتجاوزهم الحدود. ب - الجبناء والمترددون الذين يعطلون قدراتهم، بسبب قلة هذه القدرات أو عدم توظيفها. جـ - المتزنون الذين يوظفون هذه القدرات بشكل معتدل، بحيث لا يخاطرون بصحتهم الجسمية والذهنية وبحياتهم إلا في الحالات القصوى.

أما فيما يتعلق باستعمال الوسائل غير الطبيعية (المصطنعة)، فيمكن التمييز كذلك بين ثلاث مجموعات: - المسرفون الذين يبذرون هذه الوسائل. - البخلاء الذين يدخرونها بتمسك شديد إلى أن تصير غير مفيدة. - المعتدلون الذين يحتفون بها لتوظيفها في اللحظة المناسبة.

على كل حال، فإن الأفعال الإنسانية مركبة، ومن أجل إثبات حقيقتها يحتاج الأمر إلى معرفة أهدافها؛ لهذا فعملية ربطها بمفهوم اللذة تعتبر من الوسائل الناجعة لترسيخها وإقرارها. فإذا كان هدفها هو المتعة الحسية، فإن العمليات الإنسانية، لا تعدو أن تكون عمليات انانية، وتقود صاحبها إلى

الفساد. أما إذا كانت الغاية هي الجاه والعز، رغم وجاهة هذه الأفعال، فإنها لا تستطيع بلوغ مثالية الحكيم، يبقى فقط الهدف من البحث عن المعرفة والحكمة من أجل لذة الحقيقة التي يعثر عليها في الوحدة مع العقل الفاعل، هي علامة الفضيلة القصوى.

يطرح المثال الأعلى للحكيم صعوبات كبيرة عند تحقيقه، لكن وضع الإنسان النهائي داخل مجتمع غير مناسب يبقى من أخطر هذه الصعوبات. فابن باجة الذي يستعمل مؤلفات الفارابي المتعلقة بالمجتمع النموذجي والمجتمع الفاسد، وفي الوقت نفسه يعاني مشاكل أمته الاجتماعية، اهتم بمشكل عويص في إطار تدبير المتوحد، حيث حلل البنية الاجتماعية، السلوك الاجتماعي وكذا الطرق الناجحة، رغم كل النقائص، لتحقيق سعادة الإنسان النهائية. وبما أنه شكك في إمكانية وجود جيل مستقبلي داخل المجتمع، فقد لجأ ابن باجة إلى تصور المتوحدين المضطرين للعيش داخل المجتمع الناقص من غير أن يتأثروا بفساده. فكما هو الشأن بالنسبة إلى الحقول المغطاة بشجيرات ملتفة والتي تنبت في بعض الأحيان ورودًا ناعمة ولطيفة، يظهر داخل المجتمع الفاسد هؤلاء المتوحدون الذين يبحثون عن الكمال؛ ويسميهم بالبراعم، ليس فقط بسبب ظهورهم الغريب والمنعزل، بل باعتبارهم أمل مستقبل زاهر لمجتمع أفضل. هذا ويهتم المؤلف السالف الذكر بالتكوين والصلاح، وفي هذا الاتجاه يشكل دواءً روحيًا (تدبير الذي يعني «النسق العلاجي») والذي يطرح إمكانية وجود مجتمع مستقبلي، خيالي ونموذجي، حيث لن تكون هناكك حاجة إلى «أطباء الجسم»، نظرًا لغياب الرذائل التي ستقضي على الأمراض، ولا إلى «أطباء النظام» أي القضاة، لأن سكان المجتمع الكامل سيبحثون فقط عن الكمال الأسمى ولن يسقطوا في الذنوب ولن يتأثروا بالأهواء الأنانية. إذا اعتمدنا على التسلسل التاريخي الدقيق، نجد أن فكر ابن

باجة يمثل تقبلا متأخرًا للفلسفة المشرقية، وبخاصة فلسفة الفارابي، ورغم ذلك فهو يضيف عنصرين عملا على إثراء مبادئ أستاذه المشرقي.

يشكل العنصر الأول تصور الحياة النظرية لدى الحكيم، والثاني يتعلق بطريقته الخاصة في فهم المجتمع المثالي، ونظام أعضائه الحاضرين والمقصودين داخل المجتمع الفاسد. لقد كان تحليل الفارابي للمجتمعات الناقصة (الفاسدة) واضحًا، وصعبًا وحقيقيًا، لكن نموذجه المتعلق بالمدينة الفاسدة لم يعد ممكنًا. فابن باجة اتبعه في حفائه وتشهيره بالمجتمع الحاضر، لكن في عمقه لا يظن أنه من الممكن وجود مجتمع في ظل مستقبل متوقع. لقد تأثر كل من ابن طفيل، وابن رشد وكذا ابن ميمون بفكر ابن باجة، مع أن الأولين، وبخاصة ابن رشد، لهم بعض التحفظات تجاه فلسفة ابن باجة، وربما أن تأويلات ابن رشد ليست صحيحة في بعض الحالات، في حين نجد أن وضعية ابن ميمون متقاربة جدًا مع وضعية ابن باجة، الذي يشكل، إلى جانب الفارابي، المصدر الأساسي، للمفكر اليهودي. وعلى الرغم من قلة التراجم الخاصة بابن باجة، فقد استفاد الفكر اللاتيني من فلسفته. وهكذا نجد أن القديس توما الإكويني يستعمل بعض أفكار ابن باجة ضمن تصوره اللاهوتي، حيث قام بتوحيدها في إطار عناصرها المشتركة بأفكار ابن ميمون، وبخاصة تلك التي أصاب فيها، بل قام بتقريبها من أفكار ابن سينا[1].

ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، ولد بوادي آش (غرناطة) قبيل 504 هـ/ 1110 م. ونعرف أنه مارس الطب في غرناطة، وكان طبيب

---

(1) ميجيل كروز هيرنانديس، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص 1104.

واليها؛ وقد قادته شهرته إلى شغل هذا المنصب، وكذلك منصب كاتب أبي سعيد، ابن السلطان الموحدي الأول عبد المؤمن، عندما كان والي سبتة. وحوالي 559 هـ/ 1163 م شغل منصب طبيب البلاط ووزير السلطان الموحدي الثاني يعقوب بن يوسف. وفي سنة 565 هـ/ 1169 م قدم ابن رشد لدى البلاط الموحدي، علمًا أنه سيخلفه في منصب الطبيب 578 هـ/ 1182م، واستمر يشغل منصب الوزير إلى أن توفى 581 هـ/ 1189 م، ونظرًا لتقديره وشهرته الكبيرتين، فقد حضر السلطان الموحدي الثالث المنصور يوسف بن يعقوب جنازته. لقد ألف ابن طفيل كتبًا مختلفة حول علم الهيئة والطب، كما أنه يحتفظ بفاس بمخطوط تفسيره لـ أرجوزة في الطب لابن سينا، لكن الذي وهبه تلك الشهرة العالمية هو كتابه رسالة بن يقظان، الذي جعله يعرف في الغرب بـ "The Autodidacta Philosopher" لقد كان ابن طفيل عالمًا كبيرًا بتطور الفكر الأندلسي، حيث كتب في هذا الصدد: «ولا تظن أن أحدًا من أهل الأندلس كتب شيئًا فيه كفاية وذلك أن من نشأ إسبانيا الإسلامية من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعليم وبلغوا فيها مبلغًا رفيعًا ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا بشيء من علم المنطق فنظروا فيه. ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرًا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (ابن باجة). مع أني لم ألتق به شخصيًا». يعتبر ابن طفيل مفكر مسيحي إسبانيا الأول الذي كان يعرف كتب ابن سينا ويستعملها على نطاق واسع، مثل كتاب الشفاء، أو على الأقل مقدمة منطق المشرقيين ورسائل حي بن يقظان، سلامان وأبسال والطير: وقد أخذ من المؤلفين الأولين أسماء شخصيات كتابه، وكذلك بعض أفكاره، لكن الأمر لا ينطبق على حكايات ابن سينا،

فضلا عن أن ابن طفيل قد أضاف إلى فكرة الوجـود الواجب الوجود المقتبسة من مؤلف غير منشـور لابن سينا والذي يحمل عنوان الحكمة المشرقيـة «فيما يتعلق بكتـابات أرسطوطاليس، فقد تكلف الشيخ أبو علي (ابـن سينا) بشرح مضمـونه لنا، ويتبع طريقة فلسفتـه في كتاب الشفاء، ويقول في مـقدمة هذا الكتاب، في نظري أن الحقـيقة (المطلقة) هي شيء مـختلف عن الذي يطرحه هذا الكتاب الذي وضع اتباعًا لمبادئ المشائين، لهذا فالذي يبتغي معرفة الحقيقة الخالصة فـعليه قراءة كتـاب الحكمة المشرقيـة». لقد استعـان ابن طفيل بنسق كتابات ابن سينا «الرمزية»، وذلك من أجل توفيقها مع السياسة الموحدية ذات الاتجاه التقليدي (النقلي) بالنسبة إلى عامة الناس، والتي لا تخول حرية الفكر للعالـم، ما دام لا يستطيع نـشر أفكاره للعامـة ولا يثيـر الفضـائح، وكذلك لاتباعه طريقة الباطن الفلسفي، حـيث نجده يقول: «هذه الأوراق اليسيرة من الأسـرار عن حجـاب لطيف ينهتك سـريعًا لمـن هو من أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حـتى لا يتعداه»، والحكاية التي استعملهـا هي كالتالي: يظهر حي بن يقظان مهجورًا في جزيرة خـالية من الناس، سواء سبب تولد تلقائي أو لكونه ابن حب شـاذ لإحـدى الأميـرات، والتي، لسـبب من الأسبـاب، وضعته في تابوت وتركته في الميـاه، وقد جلب بكاء الطفل ظبية، فقدت هي الأخرى صغيرها، لهذا تكفلت بإرضاعه وتبنته، دون أن يتلقى أية لغة من أي أحد، بحيث إن عقله يدفـعه، تدريجيًا، لمعرفة ضرورة العـيش، محاولا فهم الكون والحياة إلى أن تـوصل إلى فكرة وجود كائن متعـال، خالق كل شيء، واهب الحياة والذي من أجله يجب أن يوجـه فكره. وكان يمارس، في جزيرة مجاورة، دين بشر به رسـول موحى إليه من الله، وكان يعيش فيـها سلامان وأبسال؛ فهذا الأخير كان «أشد غـوصًا في الباطن وأكثر عثورًا على المعاني، في حين كان سلامان أكثر احتفاظًا بالظاهرة». هذا، وعندما وصل أبسال إلى

جزيرة حي بن يقظان، التقى به وعلمه كيف يتكلم، ورأيا أن مبادئهما متفقة، لكن عندما رحل حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التي يحكمها سلامان، انقبض سكانها عن قبول المعنى الحقيقي للحكمة المطلقة، وقد كانت هناك مسألتان أثارتا إعجاب حي بن يقظان «الأولى، هي أن ذلك الرسول كان يستعمل رموزاً عند حديثه مع الجمهور كما أنه امتنع بشكل جد واضح عن كشف الحقيقة والثانية، أنه التزم حدوداً في بعض التعاليم والفروض الطقوسية، سامحاً بذلك بفرصة اكتساب الثروة»، وهذا واضح في جوابه الذي سيأتي من بعد حيث يقول: إن الحكمة المطلقة خاصة بالحكماء، في حين يجب على العامة «ملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشبهات والتسليم بها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وتجنب محدثات الأمور»، فالموافقة الجوهرية توجد فقط بين العقل وروح الشريعة وليس بين العقل واعتقاد العامة. تسمح حكاية حي بن يقظان لابن طفيل، بعرض معارفه «العلمية»، وبخاصة النظريات الإحيائية منها: كإمكانية التولد التلقائي، وأصل الجنين الإنساني وتطوره انطلاقاً من مادة خفية ومتجانسة «حدث فيها شبه فقاعات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها فقاعة صغيرة جداً منقسمة إلى قسمين بينهما غشاء رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق» بالجسم الحي. وعند تقبلها للحركة «تتكون بإزاء تلك الحجيرة فقاعة أخرى منقسمة إلى ثلاث حجيرات تفصلها أغشية حجب لطيفة ومسالك نافذة وتمتلئ بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت به الحجيرة الأولى إلا أنه ألطف منه»، وكاستمرارية لذلك تتكون فقاعة ثالثة، وانطلاقاً من هذه الفقاعات الثلاث، وعلى أثر انقسام هذه الخلية، يصف أصل، واختلاف أعضاء الجنين. وبعد ذلك يستعمل الاتجاه التطوري لشرح النمو النفسي لإنسان وكذلك الانتشار التطوري للقوى الروحية.

إذن، فالمعارف الأولى التي يتوصل إليهـا حي بن يقظان والإنسان بصفة عامـة هي كالآتي: المهـارات الناتجة عن التـجربة، بعـد ذلك تأتي الطبيـعة، وأخيرًا المبـاعد الطبيعيـة. وهكذا يتوصل إلى معرفة النفس بدرجـاتها الثلاث المتعـاقبة: النمـائية، والحـسية والعـقلية، فهـذه الأخيرة تسـتطيع إدراك فكرة الانتـماء إلـى الكون والله الذي يتـحكم في كل شيء، المحـرك الأول والعلة الأخيـرة، وذلك بتحليل الخاصـيات الإلهيـة الأساسيـة. عندما أدرك حي بن يقظان وجود اللـه «تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعـرفة به عنده فـتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام وأن كل ما يدركـه من ظاهر ذاته من الجسمانية، فإنها ليسـت حقيقة ذاته، وإنما حـقـيقـة ذات الشيء الذي أدرك به الوجـود الواجب الوجـود».

وانطلاقًا مـن تلك اللحظة، اختـار الطريق الوحيـد، مخصـصًا كل الأفـعال الأساسية إلى ما هو واجب. يشكل فكر ابن طفيل استـمرارية متأخرة لفلسفة ابن سـينا، وطريقًا ثالثًـا بين التأويل البـاطني الجذري للسهروردي والتـأويل الأرسطي الذي ستنهجه فلسفة الكلام الـلاتينية فيما بعد. وعلى الرغم من أن المعطيات التاريخية تثبت علاقـة ابن طفيل وابن رشـد، فإن فكر هذا الأخير لا يتبع ابن طفيل، ومـهما كان السبب، فـإن الفيلسوف القرطبي الذي سـيوجه انتقـادات لابن سينا، لا يدرج ابن طفـيل ضمنها، باسـتثناء تصـوره الخاص بالعلاقات الكائنة ما بين الحـقيقة العقلية الشرعيـة، حيث نجده يحطم موقف ابن طفيل. على كل حال، فإن «رواية» ابن طفيل «الفلسفة» تمثل جهدًا جدليًا أمينًا في ميدان التجربة والعقل، قليلا ما كان يتوصل إليه في ذلك الحين. هذا وقد كانت فلسفة الكلام اللاتينية الوسـيطية تجهل تمامًا مؤلف ابن طفيل الذي ترجـمه مـوسى النربوني (Moises de Narbona) إلى العـبرية 1349م، والذي سينشـــره بوكـــوك (E. Pococke) مصـحـوبًا بترجـمة لاتينيـة تحمل عنوان

Philisophus Autodidactus 1671م، وقـد عرف نجـاحًا مـفاجـئًا في العـالم الغربي في ذلك الحين، وترجم إلـى الهولندية سنة 1672 م، وإلى الإنكليزية سنوات (1673، 1674، 1678)، وإلى الألمانيـة سنتي (1726، 1783). وفي 1900، نشرت الطبعة النقدية مرفقة بترجمة غوتييه (Gauthier) إلى الفرنسية، التي أعـيد طبعـها عـدة مرات، كـما أنه ترجم إلى الروسـية 1920 م، وإلى الأردية سنة 1955 م، وإلى الفارسـية 1956 م، وترجم مـرتين إلى الإسبـانية سنتي (1900، 1936). وقد أشار بعضـهم إلى تشابه رواية كل من ابن طفيل ودوفـــو (D. Defoe)، التي تحـــمـل عنوان Robinson Crusoe Del Criticon وكذلك إلى تشابهها مع بداية رواية لبلستار غراسيان (Baltasar Gracian).

ابن رشد

وصل فكر إسبانيا الإسـلامية بل والفلسفة الإسلاميـة بأكملها إلى أعلى مـستـوياتهـا مع ابن رشـد، والاسم اللاتيني لابن رشـد، من خـلال النطق الإسبـاني - العربي هو Aben Rochd. وتاريخ أسرة بني رشـد (ربما يكونون من أصل مولد) موثق على الأقل لخـمـسة أجيال. وقد كان أبو الوليـد محمد ابن أحمـد بن محمـد بن رشد أول شخـصية برزت في هـذا البيت، ويلقب بالجد (وذلك مـن أجل تمييزه عن حـفيـده ابن رشد الذي كان يـحمل الاسم نفسه)، وقد عاش ما بين 450 هـ/ 1058 م و520 هـ/ 1126 م، وكان فقيهًا مهمًـا جدًا وصاحب مؤلفات مخـتلفة حول الفقه المالكي مـا زالت موجودة. حظي بتقـدير كبيـر من قبل البلاط المرابـطي الذي وجه إليه، في الكثـير من الأحيان، انـتقادات جزئيـة، كما أنه شغل منصب قـاضي الجماعة بقـرطبة، فضـلا عن أن ابنه (والد الفيلسوف ابن رشـد) المسمى بأبي القاسم أحـمد بن محـمد بـن رشد (487 هـ/ 1094 م - 564 هـ/ 1168 م) شغل هـو الآخر

منصب قاضي الجماعة بقرطبة. ولد ابن رشد (Averroes عند العرب) بقرطبة 520 هـ/ 1126 م، وتوفى بمراكش يوم الخميس 9 صفر 595 هـ (الموافق لـ 10 ديسمبر 1198 م). ويحتمل أن يكون بسبب التهاب المفاصل المزمن الذي كان يعانيه. هذا، وقد كانت له معرفة جيدة بالقرآن، والعلوم الإنسانية العربية، والفقه، والفلسفة، والطب وعلم الكلام. ومن الأكيد أن ابن طفيل قدمه لدى البلاط الموحدي 568 هـ/ 1168 م، فولي مباشرة بعد ذلك قاضي إشبيلية، وقد حظي باحترام السلطانين الموحدين أبي يعقوب المنصور وخليفته أبي يوسف يعقوب المنصور وثقتهما. وعند وفاة ابن طفيل تم تعيينه طبيب السلطان الأول، ومن ثم شغل منصب قاضي قرطبة. وتحت ضغط الفقهاء نفاه السلطان 591 هـ/ 1195 م إلى قرية تدعى أليسانة لمدة سنتين، وفي 594هـ/ 1198 م أي قبل وفاته بشهور قليلة، عفا عنه السلطان وحمله معه إلى بلاطه بمراكش، حيث توفى، بعد شهور يسيرة، ونقلت جثته إلى قرطبة حيث دفن بمقبرة بني عباد. وقد كان لابن رشد أربعة أو خمسة أولاد على الأقل، وجميعهم كانوا قضاة، وتذكر المراجع أسمى اثنين وهما: أبو محمد عبد الله بن رشد، الذي كان فقيهًا وطبيبًا والذي ما زال يوجد اثنان من كتبه، وأبو القاسم محمد بن رشد، الذي شغل منصب القاضي وتوفى 622 هـ/ 1225 م. ويذكر أصحاب التراجم اسم أحد حفدة ابن رشد ويسمى يحيى بن محمد بن رشد، الذي كان فقيهًا. إن كتابات ابن رشد وفيرة وشديدة الأهمية، حيث ينسب إليه 125 كتابًا، لا نتوفر إلا على 83 مؤلفًا موثقًا له (أما المؤلفات الباقية فهي إما منسوبة له خطأ أو إعادات أو أنها تعود إلى «الجد»، أو إلى أحد أبنائه أو إلى كتاب آخرين). وقد تم نشر غير «طبعة» لكثير من كتبه، وعلى الرغم من تلك التي تسمى بالتخليصات، فإنه ليس أكيدًا أن ابن رشد قد شرح ثلاث مرات مؤلفات أرسطوطاليس، التي لم

يحسن تسميتها وهي الشروح القاصرة (أربعة مؤلفات تحتوي على 21 كتابًا)، وهي جوامع مستقلة، أما الشروح المتوسطة (وهي عبارة عن عشرة مؤلفات تحتوي على 17 كتابًا)، فهي عروض لشروح مطولة مستقلة (تلخيصات)، ومن بينها نذكر: شروح الطبيعة، وعلم النفس، وعلم ما بعد الطبيعة، والأخلاق النيقوماخية وآخر لجمهورية أفلاطون، وجميعها ذات أهمية كبيرة لمعرفة فكره. وهناك فقط خمسة شروح دقيقة: التفسيرات الثانية، وعلم الطبيعة، حول السماء والعالم، والروح، وعلم ما بعد الطبيعة، وهي ذات أهمية قصوى لعرض أفكاره. ويجب أن يضاف إليها كتابه المشهور تهافت التهافت، وهو رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، ومقالة في جوهر الفلك، وكذلك مؤلفاته في علم الكلام أو الفكر الديني: فصل المقال (وهو يتعلق فيما بين الفلسفة والشريعة من اتصال)، والكشف عن مناهج الأدلة (وهو عرض للطرق التي تؤدي إلى إثبات قوانين الشريعة)، وله كذلك مؤلف في الفقه يحمل عنوان بداية المجتهد، وثلاثة عشر مؤلفًا طبيًا، من أهمها: كتاب الكليات في الطب. بالنسبة إلى ابن رشد، لم يكن أرسطو أفضل فيلسوف على الإطلاق فحسب، بل كان يمثل نسقًا مذهبيًا من الحكمة الأكثر كمالا وصحة. وأن يكون المرء فيلسوفًا، كان يعني قراءة أرسطوطاليس، وتمثل آرائه وبعد ذلك تطويرها؛ ولكن الخضوع لهذه المؤشرات لم يكن يعني العدول عن الاستنباط العقلي الخاص، نحو الملاحظة التجريبية للظواهر الطبيعية والاجتماعية، نحو السيطرة على المجال الثقافي السائد في زمانه ونحو ذاته. وإذا كان ابن رشد يضيف إلى القراءة الملخصة وإلى عرض الشروح المطولة، التأويل الباطني الذي لم يكن مستعملا إلى حدود ذلك الوقت، فقد كان يهدف من وراء ذلك إلى الوصول إلى أقصى الحدود. هذا، وقد أقر ابن سينا، ضمنيًا بالحاجة إلى تحليل التصور الإسلامي للكون، مستفيدًا في ذلك

من نظام الأفلاطونـية الحديثـة، وبذلك يكون قد شكل «نظامًـا رائعًا للكون» استفادت منه فلسفة الكلام اللاتينية. وبناءً على هذا المجهود الكبير، وجه ابن رشد انتقداته المضادة لابن سينا، كـما أنه قبل التصور الإسلامي للكون، لكنه أعطى لله ما يناسبه، أي الشريعة، وللحكمة الحادثة ما يوافقها، أي الفلسفة. ويحتـوي فكر ابن رشد على ثلاث عـلامات استـثنائية: - القطعـية الواعـية المدروسة مع التركـيبة الأفلاطونيـة الحديثة. - التأكيـد على دراسته الطبيـعية وملاحظاته الشـخصية والتـجريبية. - قطيـعته مع التفكيـر الديني والفلسفي الضيقين، واعترافه بمستويين من المعرفة: معرفة دينية وأخرى علمية خالصة.

إن القطيعة مع تركـيبة الأفلاطونية الحديثـة واعية تمامًا، كما أنهـا عقلية واضحة ومتـحدة الجوهر مع طريقة تفكير ابن رشد الخـاصة. يكرر ابن رشد اختلافه مع تركـيب الأفلاطونية الحديثة، مناقضًـا بذلك جميع المفكرين الذين يدعمـونها، وبصفة خـاصة ابن سينا، على الرغم من أن ذلك قـد تسبب في عدة مشاكـلات ونزاعات شديدة، كالمتعلقة بالخلق الذي يـتحدث عنه القرآن، بالإضافة إلى أن ابن رشد يحلـل ذلك اعتمادًا على مجموعـتين أساسيتين من الأدلة، علمًـا أنها لم تكن مـقبـولة في ذلك الوقت: الأولى، إن التـوليفـة الأفلاطونية الحـديثة تتناقض وجوهر الفكر الأرسطي، والثانيـة، هي محاولة لتكملـة الفكر المشـائي، أو بالأحـرى، النظر إلى ذلك الفكـر من منظار أو منطلق علم الكلام الإسلامي. ويمكن التمييز بين مـستويين من المعرفة: المعرفة الدينية والمعرفة الفلسـفية. فابن رشد مؤمن صادق؛ أما ابن سـينا فقد لجأ في نهاية المطاف إلى «الحكمـة المشرقية» المشهورة، ولم يـكتب أي مؤلف فلسفي خالص، باستثناء بعض التفسيرات الرمزية، في حين أن ابن رشد هو صاحب كتـاب الفصل، وكـتاب الكشف، وهمـا مؤلفان في علم الـكلام. والسؤال المطروح هو: هل يمكـن أن يؤدي ذلك إلى مـقـاربة بأصل المذهب المعـروف

بالحـقيـقة المزدحـمة؟ قـد يكون ذلك ممكنًا، ولكن الذي لن ينكسـر أبدًا هو الوحدة القاطعة التي يتميز لها فكر ابن رشد. إذا تقبل الإنسان ازدواجية الفكر الشكلية، الدينية من جهة والفلسفة من جهة أخرى، فالنتيجة ستكون الشك، كمـا وقع، بحسب رأيه، للمتكلمين وللغـزالي. ويرتكز الذي سنسميـه اليوم بالصلاحيـة العلمية، والذي أدركه ابن رشـد قرونًا كثيـرة قبل كانط (Kant)، على القيمة الكليـة لمبدأ السببية العام، وهذا المبـدأ لا يمثل أمرًا مسلمًا به، بل يرتكز على الملاحظة المتكررة للتجربة. الأمر يتعلق بالخلق، التولد، التحول أو السـببيـة، ومن أجل أن يكون العلم كذلك، يجب قبول حاجته الحقـيقية إلى سبب، وفي حالة العكس لن يكون هناك علم. ومن الواضح أنه بالنسبة لابن رشد، توجد علة واحـدة عند نهاية التسلسل السببـي: الله، الكائن الواحد، كلي وأزلي، الذي يتحكم قانـونه الطبيعي في الكون، كما هو الشـأن بالنسبة إلى النقل الذي ينور الإنسـانية. إذن، فـالفلسفة وكـذلك الشريعـة المشتـركة (البياض والسواد) اللذان يدركهما الحكيم، يثـبتان القانون الطبيعي والأخلاقي الصـادرين عن الله، وهذا يعني أن عـالم الكائنات بأكـمله يتـوفر على بنيـة عقلية، والمجال يتسع فـقط لإمكانية وجود مستويين متمـيزين عقليًا من حيث الغاية. مـستوى الـشريعة، المسـتوى الفلسفي. لـقد درس ابن رشد المسـتوى الأول (وهو مصطلـح ابن رشد) في أربعة كـتب جد مـختلفة الطـول، لكنها تعمل وفق مـشروع محدد: التهـافت والفصل والكشف والضمـيمة. فمـهمة الكتاب الأول هي تحطيم جـدل الغزالي الشكلي الخطيـر؛ ونتيجتـه هي إعادة الثقة إلى العقل الإنساني، من أجل فهم الكون ورقـيه إلى خالقه، أما بالنسبة إلى المستوى الثاني، فيمكن قـراءة ما ورد في بداية كتاب الفصل «إن الغرض من هذا القـول أن نبحث، على جـهة النظر العـقلي، هل النظر في الفلسـفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مـأمور به، إما على جهة الندب،

وإما على جهة الوجوب. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صانعها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه».

يظهر المستوى الثاني من خلال قراءات متعددة لـ Corpus aristotelicum arabum؛ وهو عمل فلسفي دقيق، في إطار معنى هذا اللفظ داخل الفلسفة. والأمر الأكثر أهمية هو هدف المفكر القرطبي، الذي يتمثل في تفحص الحقيقة. وعلى الرغم من هجوماته على الغزالي، فهو يعتبر نفسه المحيي الحقيقي لعلوم الدين، والمدافع عن حرية العمل الفلسفي. ورغم هجومه كذلك على ابن سينا، يقول بأن الفلاسفة كانوا على حق في مواجهة المتكلم المشرقي، وحتى احترامه المفرط لأرسطو لن يكون إغفالا له، ولن يضفي على أفكاره في علم الكلام نتائج من الفكر المشائي، ولن يتقبلها فيما لو كانت متناقضة مع ملاحظاته الشخصية. بالنسبة إلى ابن رشد، ترتكز المعرفة على الواقع، كما أنها تستند إلى مبادئ الكائن، وأصل العلم بدوره يقوم على بنية الواقع الوجودية، الشيء الذي يسمح لحقيقة الطبيعة الشكلية بأن تتحول إلى حقيقة العقل الشكلية، وهي العلاقة الأساسية الواحدة الجوهر، والتي توجد بين عالم الوجود والعالم الغنوصي (الروحي) (mundo gnosologico)، سيتعلق الأمر دائمًا بكون (الإنسان) يدرك باقي الكائنات (عالم الأشياء)، كما أن الكائنات الحسية هي بدورها واجبة؛ والكائن بذاته (الله) يبقى دائمًا واجبًا، لكن المعلومة تكون واجبة بعد خلقها، وليست صرفة ممكنة كما كان يؤكد ابن سينا. ومن المعروف أن علم الطبيعة يسبق علم ما بعد الطبيعة،

وانطلاقًا منه يتم تكوين مـادة وشكل الكائن الحسي، وكذلك العـلاقة ما بين القوة والفـعل، بل وحتى الدليل الفلسفي على وجـود الله فهو طبـيعي، ولا يبـقى من أجل إتمامه - كـما يرى - سـوى اللجـوء إلى الدليل «اللاهوتي».

ويتوفـر الكون على بنية ونسق عليين. الأمـر يتعلق هنا بالأجرام السـماوية، والمعقولات الكـوكبية المتفـرقة، والعالـم الأرضي، والكائنات الحـية وبالإنسان ذاته. وما يميز هذا الأخـير عن باقي الكائنات الأرضية، هو الجـانب العقلي، وليس النمط الجنسي للمـحركـات الأساسيـة (النفوس). ويرتكز العـقل على عنصرين: الأول محدث (مـعرفتنا الخاصة)، والثاني غيـر محدث وهو العقل الفاعل. لهذا، فـإن العقل الهيولي أو الإنساني واحد ووحـيد الصورة، وهو القادر على المعرفة الكلية، خاصـة وأن من خاصيات الإنسان، عقله الممكن.

هذا، ولما أدركت فلسـفة الكلام اللاتينية هذا الـرأي، وضعت الأسس الأولى لنظرية وحـدة العقل التي تم التـوصل إليـها بمثـابة نفي وحدة وأزليـة النفس الإنسانـية المحسـوسة. ومن الممكن أن ابن رشـد لم يرد إثبات ذلـك، حيث ينفيها في كـثير من المناسبات؛ ومن الأكيد أنه كـان يريد القول بأن كل عقول الناس تؤدي وظيفتها على النمط نفسه. فالمنظور الذاتي «لحقيقتنا» سيموت مع أجسامنا، لكن «حقيـقتها» ستستمر دائمًـا، وستتوحد مع النور الإلهي. ومن الواضح أن كل ما تم قـوله يتفق مع مصطلحات فكر ذلـك العهد ومعتـقداته وإشكاليتـه. تعتبر المعـرفة الجانب الأكثر حـيوية وإنسانية لـدى الإنسان، وقد خلق هذا الأخير من أجل المعرفة، ينمـو في المعرفة، ويتطور بواسطة المعرفة، ويصل إلى الكمال داخل المعرفة، كـما أن السعادة النهائية لا يتم تحقـيقها إلا داخل الحكمة. ويـعتبـر التنظيم الأخلاقي، نتـيجة للتنظـيم الوجودي، وهو مركب تبعًا للأجناس الميـتافيزيقية، وضمنه تمارس الحـرية التي لا تشتمل على اكتفـاء ذاتي طوعي، بل على مجال حر داخل النظام الواجب العـام. فالحرية

هي الاختيار الإنساني في وجه الحدث الطبيعي الطارئ، كما أنه لا يمكن وجود ممارسة خالصة ولا مشروطة للحرية، بل هناك تطابق للقوانين المنطقية والطبيعية؛ فالذين يدركون ذلك، هم فقط القادرون على كسب سلطة شرعية وأخلاقية، وبالتالي يمكنهم فعلا ممارسة حريتهم، والأمر المشترك بين الناس الذين لا يسطيعون الوصول إلى تلك السلطة والحرية، هم أنهم يدركون الأخلاق عن طريق الاستعمال المشروع للنتائج الحسية، وعلى عكس ذلك فإن الحكماء يدركون السلطة الأخلاقية، وكذلك الممارسة الفعلية لحريتهم، ويجب أن تبرز هذه السلطة في المجتمع الذي تصوره ابن رشد، كبنية مربية للإنسانية، إذن، فإن السياسة والممارسة الفعلية للسلطة الأخلاقية أو البصيرة يشكلون شيئًا واحداً. وفي «عرضه للجمهورية»، يحلل ابن رشد بواقعية تامة الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية التي كان يعاصرها، فالأمة الإسلامية تشكل مجتمعًا نموذجيًا، لكن ذلك لم يتحقق في الواقع (أو حتى في عهد الرسول، والخلفاء الراشدين الأربعة). وما وجد بعد ذلك، فهو تيموقراطيات انتهت بتحولها إلى حكومة الأثرياء، انحطت إلى مستوى ديماغوجيات واستبداد. وأمام هذا فابن رشد لا يخفي إعطاء بعض الأمثلة، شاملا في ذلك حتى السلطة الأموية والمرابطية، بل وحتى النظام الموحدي الذي كان يعيش في كنفه، مما يؤكد شجاعته الكبيرة. وعلى الرغم من ذلك، فابن رشد لم يكن متشائمًا بصورة مطلقة، بالمقارنة مع ابن باجة وابن طفيل، على اعتبار أنه كان يؤمن بإمكانية حدوث تحولات سياسية في حالة وصول الحكماء إلى السلطة، الأمر الذي يبدو غير ممكن، أو عندما يكون الحكماء هم مستشاري الملوك، وهذا بدوره لم يكن أمرًا سهلا ولا معتادًا.

يعتبر ابن رشد أهم مفكري إسبانيا الإسلامية، كما أنه يمثل قمة الأرسطية في العصور الوسطى، لقد كان روحًا أصلية، حماسيًا، ملاحظًا

للطبيعة، بل هاويًا للإثباتات التجريبية. وقد مدح بلاده التي ولد بها بشكل جعل هذا المدح، إذا عبرنا عنه بلغتنا الحالية، وكأنه وطني شوفيني، كما أنه ارتوى من علوم زمانه كلها، فضلا عن بروزه كطبيب ممارس وليس طبيبًا نظريًا، على اعتبار مؤلفاته التي تؤكد ذلك. ومن جهة أخرى كان إصراره على نقد تركيب ابن سينا الأفلاطوني الحديث، يشير إلى اتجاهه الفلسفي باعتباره شيئًا مستقلا. وابن رشد صريح جدًا عند رفضه التفسيرات الفلسفية التي وضعها «علماء أصول الديانات الثلاث». ويؤكد ذلك غير مرة. إن تقديم ابن رشد (الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية الوسيطية)، باعتباره مفسر أرسطوطاليس (Commentator)، كان له وجه إيجابي وآخر سلبي. لقد تضمن الجانب الإيجابي، تقدير جودة نوعية تفسيراته الدينية وعمقها، وفي فترة مبكرة عندما تعرف القديس توما الإكويني على تفسيرات ابن رشد، تخلى عن طريقة الشروحات المطولة الظاهرية وفرض على اللاتين التفسير الباطني. أما الجانب السلبي، فيتمثل في كونه مفسرًا بسيطًا على الرغم من عبقريته. لقد استفاد توما الإكويني كثيرًا من أفكار ابن رشد، سواء في الميدان الفلسفي أو في الميدان الديني، لكنه غيَّر فكرته المتعلقة بفلسفة خالصة، وحول ما كان بين الفلسفة والشريعة من تواز جوهري إلى توافق تام بين العقل والعقيدة. وعلى عكس ذلك، فالرشيديون اللاتين لم يعملوا فقط على تطوير فكرة وحدة العقل، بل حافظوا على فكرة الفلسفة الخالصة المستقلة تمامًا عن الشريعة والقابلة للتطبيق على علم الطبيعة، والغنوصية، علم ما بعد الطبيعة وعلى الأخلاق والسياسة. ومن هنا نلاحظ الوجود المزدوج لابن رشد داخل النهضة: فمن الناحية السلبية، نجد أن الرشديين الذين عاشوا بين القرن الخامس عشر وبداية القرن السابع عشر الميلاديين، كانوا يشكلون فلاسفة الكلام الأكثر جفافًا وجمودًا، أما من الناحية الإيجابية، فنجد أن أفكاره

المتعلقـة بفلسفة عـقلية خالـصة. وكذا علمـه الديني الذي يوجد موثقًـا، قد شكلت، بصـفة خاصـة، الأفكار المثاليـة لعصـري النهضـة والإصلاح على التوالي. ولقد خصص الشاعر الأندلسي المشهور ابن قزمان زجلا لابن رشد، كما أن دانتي (Dante) بدوره سيذكره في الكوميديا الإلهية (Divina Comedia) مـــثـــلا: "Averrois, che il gran commento feo"، التـي انعكسـت في «الانتصارات» التي حققها توما الإكويني، ستحمل صورة ابن رشد المثالية إلى فرشـاة رسامي النهضـة الأدبية الأوروبية، مـثل اللوحة الجمـيلة التي تعكس انتـصار تومـا الإكويني، المنحدر من سـانتا مـاريا Santa Maria Novella de Florence. وفي العـالم الإسـلامي نجد أن أثر ابن رشـد قـد آل إلى الاندثار نهائيًـا ابتداءً من القرن الرابـع عشر الميـلادي. أما في الغرب، باسـتثناء نادر ضمن الجدل الذي دار بين لـيسينغ (Lessing) وهيردر (Herder) (القرن الثامن عشـر)، الذي عرفه كانـط جيدًا، فيـعتبـر ابن رشد فيلسوفًـا كلاميًـا وسيطًا حديثًـا، إلى حدود 1852 م، حيث صـدرا أ. رينان (E. Renan) كتـابًا حول المفكر القـرطبي، مسـاهمًا بذلك في إعـادته إلى التاريخ الحـيوي للفلسـفة. وعندما قـام فرح أنطون (1277 هـ/ 1860 م - 1341 هـ/ 1922 م) بترجـمة كتـب رينان إلى اللغة العـربية، أعـيد الاعـتبـار إلى ابن رشد داخل العـالم الإسلامي، وأعيدت إليه مكانته الشرعية.

الفلسفة الإسلامية

بعد ابن رشد اختفت الفلسفة الأندلسية ومعها الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي، وتكمن أسـباب هذا الاختـفاء في طبيـعة النظام الفقـهي وكذلك السياسي من جـهة. وفي نوعية الفلسـفة ذاتها من جهة أخـرى، حيث كانت نقدية، حركية وعقلية صـارمة جدًا، وهي خاصيات وصلت مع ابن رشد إلى

أقصى الحدود. لكن المجتمع الإسلامي السني في القرن السابع الهجري/ والقرون الموالية، لم يكن قادراً على تقبلها ولا «هضمها». وليس من باب المصادفة أن المؤلف الفلسفي الوحيد الذي كان في الإمكان إدراجه ضمن الفلسفة، هو كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس، من جزيرة شقر (522 هـ/ 1175 م - 620 هـ/ 1223 م)، فهذا الأخير قد سكت نهائيًا عن ذكر شيخه ابن رشد في مؤلفه هذا. ومن أجل مسايرة نموه، سيتبع الفكر الأندلسي طرقًا أخرى وعلى يد نماذج ذات أهمية قصوى: كابن عربي وابن خلدون، لكن الركائز والأدوات «المذهبية» لهذين المفكرين، وكذلك بالنسبة إلى آخرين، تنتمي إلى «الملجأ» الذي أباحته تركيبة الأفلاطونية الحديثة. وبالنسبة لابن عربي (20 يولية 1165 م - 16 نوفمبر 1240 م)، نجد أن الهيكل الداخلي للتركيبة السالفة الذكر يحوي في طياته مؤلفه العظيم من جهة، وتصوره الصوفي من جهة أخرى، وهذا ما سندرسه في جانب آخر من هذا الكتاب.

ابن سبعين المرسي

يحدث شيء يشبه ذلك، بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية مع ابن سبعين، الذي ولد بجبل راقوطة (Ricote) بالقرب من (Cieza) (مرسية) 613هـ/ 1216 م، وتوفى بمكة حوالي 668 هـ/ 1270 م. وقد انتقل في شبابه إلى سبتة، ذلك أن واليها ابن خلاص أمره بكتابة رسالة يرد فيها على رسالة الإمبراطور فردريك الثاني (Federico II)، من أسرة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen)، ملك صقلية، التي أرسلها إلى السلطان الموحدي أبي محمد عبد الواحد الرشيد، ورسالته: أجوبة يمنية عن أسئلة صقلية، هذه ستجعله ذا شهرة كبيرة في الغرب. وفي العالم الإسلامي سيشتهر كصوفي.

وبالإضافة إلى الرسالة السابقة الذكر، له مؤلفات أخرى، نذكر من بينها: كتاب بدّ العارف وكتاب الدرج. وإذا تركنا جانبًا المظاهر الصوفية لفكر ابن سبعين، سنجد أن إطاره الفلسفي يذكرنا بإطار رسائل إخوان الصفا، التي يضيف إليها استشهاداً لنظرية «الحكمة المشرقية» لابن سينا، التي يقول فيها: «وهذا العلم الذي تحدثت معك فيه هو المعروف بالحكمة المشرقية؛ ولا أريد القول من خلال هذا، أنني انكببت على دراستها لقبولها من غير شروط، ولكن لأنها تعتبر الأقرب إلى الحقيقة من غيرها». على الرغم من أنه لا يحدد أكثر، فإن أفكاره كانت تستند على تفسير السهروردي أكثر من فكر ابن سينا، ويضيف إلى كل هذا بعض الشروح الشخصية لعقيدة الحلاج المتعلقة باتحاد الذات الصوفية مع الله.

ابن الخطيب

لا يمكن فقط ملاحظة موقف «اللجوء» إلى تركيب الأفلاطونية الحديثة السالفة الذكر، التي شكلت إحدى خاصيات فكر إسبانيا الإسلامية في القرنين (السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والثامن عشر الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، في الفكر الصوفي الشاذلي التقليدي، بل كذلك في مؤلف عجيب وصعب لإحدى موسوعات غرناطة، اشتهر كمؤرخ، وهو أحد الشعراء العرب الثلاثة الذين توجد أبياتهم الشعرية منقوشة في قصر الحمراء. الأمر يتعلق بلسان الدين ابن الخطيب، ولد بلوشة (غرناطة) في 25 رجب 713 هـ/ 15 نوفمبر 1333 م، وأعدم بفاس في أواخر 776 هـ مايو - يونية 1375 م، بتحريض من سيده وصديقه القديم محمد الخامس، ملك غرناطة، الذي يشغل عنده منصب الوزير الأول، وقد اتهمه تلميذه القديم الشاعر ابن زمرك، بالكفر والزندقة. وعلى الرغم من أن الأسباب الحقيقية كانت ذات طبيعة

سياسية، فالمبرر كان يتمثل في المبادئ التي وضعها في كتابه الذي يحمل عنوان: روضة التعريف بالحب الشريف. وقد ألف هذا الكتاب تبعًا للنمط المثالي والرمزي للشجرة، الأمر يتعلق بشجرة الحب، وهي عادة قديمة في العالم الإسلامي. وقد اكتسب شعبية كبيرة في الغرب على يد رامون لول بواسطة "Arbre de filisofia d,amor" (1298 م). توجد الشجرة راسية فوق أرض النفس الإنسانية التي تحتوي على أربع طبقات: النفس، والعقل، والروح والقلب. فجذورها سواء الباطنية منها أو الظاهرة وكذلك الوسيطة (البرزخ)، تروى بالمياه الأربعة للتراب المولد، والقياس، والكشف والعقل. فجذمة الجذع تتكون من التفسيرات البنفسجية، التصورات والتعريفات؛ وقشرتها هي الكلمة، وماؤها هو المدح، وغصونها هي الأصناف الغرامية: الأحباب، والمحبوبون وعلامات الحب وأخبار الحب، وفروعها هي الظواهر الصوفية؛ وأوراقها هي مظاهر الحب؛ وأزهارها هي الأرواح الإنسانية المطهرة؛ وثمارها هي الاتحاد مع الله. ومن الممكن أن ابن الخطيب «يخفي» دينه تجاه ابن عربي، في حين يذكر ابن سينا وكذلك الإشراقيين. أما بالشاذلية فهي جد واضحة؛ كما أنه لا يوجد أي تأثير خالص لابن سينا فيه، في حين أن ذلك واضح عندما يتعلق الأمر بالتفسير الإشراقي، فالنصوص الوحيدة لابن سينا الموجودة في عمله هي: إثبات النبوة ورسالة الحدود التي يخلط بينها وبين كتاب البرهان. ولعل الأثر جذبًا في كتاب ابن الخطيب، هو ذلك الكم المهم للتعبيرات الصادرة عن فكر الشيعة، كنظرية «النور المحمدي» أو نظرية «الملكوت والجبروت» الملائكية.

ابن خلدون

أقام بنو خلدون بإشبيلية إلى حدود زمن جد عبد الرحمن بن خلدون، وعندما كان هذا الأخير مقيمًا بإشبيلية سفيرًا لملك غرناطة لدى بيدور الأول

(Pedro I)، ملك قشتالة، عرض عليه رد كل ممتلكاته مقابل العمل لديه. ولد بتونس في أول رمضان من 732 هـ/ 27 مايو 1332 م، وعمل لدى السلاطين المرينيين والحفصيين، وأقام، إلى جانب إقامته بتونس وإشبيلية، بفاس، وغرناطة، وبجاية وتيارات؛ في فترة متأخرة، رحل إلى مصر حيث أقام هناك إلى أن توفى في 16 رمضان 808 هـ/ 17 مارس 1406 م، ولكنه قبل ذلك، مر بمرحلة جد حرجة، حيث سجنه تيمور لنك 803 هـ/ 1400 م وأطلق سراحه بعد ذلك، نظرًا لتأثره بمعارفه التاريخية. وقد كتب أثناء شبابه تلخيصات في علم أصول الدين والفلسفة تحمل عنوان: لباب المحصل في أصول الدين، وخلال فترة إقامته بمصر، ألَّف كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل». ولكن يبقى كتاب العبر، أعظم مؤلفاته وأهمها، وهو تاريخ شامل يتوفر على مقدمة طويلة كانت السبب في شهرته. فضلا عن ذلك فإن الكتاب يحوي سيرة ذاتية، شأنها شأن المقدمة، تشكل جزءًا من كتاب العبر، مع أنها تنشر منفصلة في بعض الأحيان. يعتبر ابن خلدون مؤرخًا في المقام الأول، حيث يعرف التاريخ جيدًا وبخاصة تاريخ البربر، ولكن تكوينه الفلسفي يمكن اعتباره مهمًا، حيث كان يعرف أصل الفلسفة والأسباب التي جعلت العرب يتقبلونها ويطورونها، فضلا عن أسماء أهم الفلاسفة. بالإضافة إلى أنه كان يستعملهم في مؤلفاته أكثر مما يمكن أن يستدل به من استشهاداته، وعلى الرغم من أنه لا يذكر استعماله عرض الجمهورية لابن رشد، فيمكن طرح احتمال استعماله لها، سواء بطريقة مباشرة، أو عن طريق ما أخذه من شيوخه، وبخاصة الأبيلي. ومن الممكن جدًا أن تكوينه الفلسفي والثقافي قد تما جنبًا إلى جنب مع روح الملاحظة الثاقبة التي تميز بها، الشيء الذي جعله، من حيث لا يدري ولا يعرف، المؤسس لعلم الاجتماع وكذلك فلسفة التاريخ الوضعي اللذين لن يتم تطويرها إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

يستنتج ابن خلدون من خلال تحليله للأحداث التاريخية، سلسلة من المبادئ التي يعتبرها أصلية خالصة ونتاجًا ذاتيًا لبحوثه. وهذه المبادئ هي: (1) يجب أن يكون التاريخ قائمًا على تحليل أحداث محسوسة. (2) إن غاية التاريخ السامية هي اجتماعية، ذلك «لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. (3) إن لكل الأحداث والوقائع التاريخية، تفسيرات سببية اجتماعية، واقتصادية، وسياسية وعنصرية إلخ وضعية. (4) ترتكز المدن الملكية والتاريخية، أي الأنشطة والهيئات السياسية، على مبدأ أصل السلطة ونموها. (5) يجب على كل ظاهرة تاريخية مهما كانت عادية أو تافهة أن تتوفر على مبرر اجتماعي كاف، لهذا فابن خلدون لا يقتنع فقط بالإشارة إلى الأحداث والوقائع، بل يحاول تفسيرها. (6) يمكن الأحداث التاريخية أن تتولد عن الاختلاف الاجتماعي الواقعي، ويمكنها كذلك أن تصدر عن اختلاف الأصل، لهذا فابن خلدون الذي كان يعرف جيدًا الممالك الإسلامية في تونس، وفاس، وبجاية، وغرناطة، يمكن أن يلاحظ هذه الأحداث. (7) يجب الكشف عن العلاقة الإيجابية أو السلبية التي توجد ما بين النمو المادي والثقافي والنفوذ السياسي. (8) يجب معرفة ثلاثة أصناف من الظواهر من أجل تفسير الوقائع التاريخية: (أ) الأمزجة النفسية للمجموعات البشرية. (ب) الأمزجة الاقتصادية للمجموعات البشرية وعلاقتها بالظروف الجغرافية. (جـ) الظواهر السياسية التي تحدد طبيعة النسق السياسي. (9) على المؤرخ الاستعانة بالأسباب الطبيعية الخالصة وحدها

لتفسير الأحداث التاريخية طالما كان ذلك ممكنًا. (10) الوحدة التاريخية لا يؤسسها الأشخاص، بل الفئات الاجتماعية المتجانسة؛ ذلك أن أشخاص التاريخ الحسيين «الأبطال» لا يمثلون قادة الجمهور الشخصيين، بل يعتبرون إنتاجًا أنجبته تلك الفئات. (11) الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة الفرد والفئات الاجتماعية، وليس الوراثة، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق ماركس في قول ذلك.

لقد حلل ابن خلدون - إلى جانب الأسس المادية، كالمناخ، ونمط الحياة، والمجموعة القبلية، ونمط الإنتاج والاستقرار - عناصر ذات أهمية قصوى مرتبطة بعلم النفس الاجتماعي، مثل مفهوم التقليد، وجاذبية السلطة، والميل إلى الحرب، وحدد مصدر السلطة في قوة السلطة القبلية؛ كما أن شرعية السلطة لا توجد في أصلها، بل في قوة العصبية التي يشكل نفوذها الشرف الحقيقي والوحيد. هذا ويقود المفهوم العربي التقليدي للأرستقراطية إلى تلاشي العصبية بينهم، وهذا التغيير يؤدي إلى انهيار السلطة العربية في هذه البلاد والملكية التي أسسوها. هؤلاء العرب الذين تخلصوا من سيطرة البربر، فقدوا قوة العصبية وقوة المساعدة المتبادلة التي تقود إلى السلطة، ويظنون أن نسبهم وطبيعة عملهم سيقودانهم إلى السيطرة على الناس، كما أنه ينتقد رأي ابن رشد الذي كان يشبه رأي المسلمين مسيحي إسبانيا حيث يقول: «وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة في تلخيص كتاب المعلم الأول «والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة. وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة، إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه». واعتمادًا على قوة العصبية هذه، يضع ابن خلدون أسس نمو الطبقات الاجتماعية، ذلك أنه عندما تختفي هذه الروح وكذلك الظروف التي جعلتها تظهر، تتجمد الفئات الاجتماعية.

وإذا تمكن الأفراد من السيطرة على السلطة، سيتمتع أحفادهم بحياة هادئة، وستضعف طاقاتهم إلى أن تفسد معنوياتهم بصفة كاملة. «والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين كل شرف وحسب فعدمه على شأن كل محدث ثم إن نهايته في أربعة آباء»، وبعد ذلك نجد ابن خلدون يفسر، بطريقة رياضية، كيفية تلاشي العصبية: فبالنسبة إلى مؤسس السلطة السياسية تستمر هذه العصبية بصفة دائمة، في حين تضعف لدى أبنائه، وتمحي نهائيًا لدى ابن حفيده، حيث يصل الأمر إلى إحساسه بتفوقه الذاتي، وليس بعصبيته، وبذلك يكون غير قادر على الحفاظ على وضعيته المتميزة، وهكذا يتكرر الطور التاريخي بأكمله خلال أربعة أجيال، انطلاقًا من مؤسس الملك، الذي يتميز بقوته العقلية والجسمية، إلى حدود الشخص الذي سيقضي عليه، والذي تتسبب حياة الترف بخلوه من أية فضيلة.

صارت دراسة ابن خلدون ممكنة في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي (1865 م)، حيث برز إعجاب كبير به مستمر إلى حدود الآن، ويعرف ابن خلدون بأنه مؤرخ، لكن إلى حدود ذلك الوقت لم يكن يعترف به كعالم اجتماع، ولا كفيلسوف التاريخ الإسلامي. ولما تم التعرف على مقولاته الاستثنائية، قوبل بحماسة وتشجيع لا محدودين. وعلى الرغم من ذلك فابن خلدون لا يعتبر من وضع الخطوات الأولى للتاريخ الوضعي، ذلك لأنه لم يلتزم بمنهجية المقدمة في الأجزاء الأخرى من كتابه، كما أنه لا يعتبر رائد هيغل، ولا نيتشه، ولا كونت، ولا سابقًا للمادية التاريخية كما قيل. كما أن للتجربة الخلدونية حدودًا معينة، حيث إن جانبًا مهمًا من الملاحظين والباحثين حول ابن خلدون، قد أحسوا بإشباع كبير «بوضعيته»، دون التنبيه إلى أنه وظفها في إطار تجريبي جد مختزل ومحدود: العرب وبربر المغرب. وقد أشار طه حسين إلى أن ابن خلدون لم يستفد من إقامته بمصر للتخفيف من تشاؤمه

تجاه الحضارات المدنية، فضلا عن أنه لم يستفد من تجربته داخل البلاط المسيحي بإشبيلية. بالإضافة إلى هذا وذاك، فموقف ابن خلدون من إسبانيا الإسلامية يتميز بالاستياء، حيث إنه في الوقت الذي يؤكد فيه ابن رشد بأن إسبانيا الإسلامية قد حضرت العرب والبربر وجعلت منهم أعظم رجال، نجد ابن خلدون قد سلك طريقًا معاكسًا، ويؤكد أنها جعلت منهم «أثرياء» مخنثين، وجردتهم من عصبيتهم. إن انتقاد ابن خلدون لحضارة إسبانيا الإسلامية، المدنية والبدوية والتجارية، وسكوته عن الحضارة المصرية، يمثل موقفًا مسبقًا له، وليس استنتاجًا سوسيولوجيا. على أننا حتى لو قصرنا عمله العظيم هذا في حدوده الحالية، فإن تحليله للواقع التاريخي، وكذلك الاجتماعي، يبقى شيئًا عظيمًا، رغم أسبقية تحليلات كل من الفارابي وابن رشد، ومن جهة ثانية فإن اهتمام الفكر الإسلامي به، بعد إعادة اكتشافه، لعب دورًا كبيرًا في تحريك عجلة أو (تأسيس) السوسيولوجيا الوضعية، وفلسفة التاريخ في العالم الإسلامي[1].

الحالة العلمية والثقافية

يظهر أن نشأة العلوم في المجتمعات الإسلامية المختلفة كانت متقاربة أو مشابهة حيث بدأت بذرة صغيرة، ثم ما لبثت بفضل الرعاية والعناية والاهتمام أن نمت وازدهرت وأثمرت. هذا ما حدث في المشرق، وهو بعينه أو شبيهًا به ما حدث للعلم والثقافة في المغرب وإسبانيا الإسلامية. فقد جاء الإسلام فمهد الأرض، ووضع بذور العلوم الدينية والعربية، ومضى زمن أخذت تتطور فيه هذه العلوم، ثم كان الاتصال بالأمم الأخرى ذات الحضارة والعلم والثقافة، فاقتبس المسلمون من علومها، وترجموا بعض كتبها إلى

---

(1) ميجيل كروز هيرنانديس، نفس المرجع، ص 1121.

العربية، وصححوا فيها، وأضافوا إليها، حتى أخرجوا بعد ذلك نتاجًا عظيمًا من العلم والثقافة. وعندما فتح المسلمون إسبانيا الإسلامية كانت هناك في البداية حروب صرفت العقول عن الاهتمام بالعلم والثقافة إلا قليلا، وكانت هناك خلافات بين المسلمين الفاتحين بسبب العصبيات القبلية والجنسية، وبسبب التنافس على الرئاسة والسلطان إلى غير ذلك. حتى إذا بدأت الأمور في الهدوء والاستقرار وخاصة بعد عصر الولاة - الذي كان عصر فتن ومنازعات وحروب وثورات في معظمه - وأخذت الدولة الأموية ترسي قواعدها على يد عبد الرحمن الداخل، بدأت الحركة العلمية المنظمة في الظهور والنمو. ونستطيع أن نقول: إنه كانت هناك عدة روافد لتغذية هذه الحركة ومنها:

1 - قدوم نفر من الصحابة والتابعين مع الجيوش الفاتحة للأندلس، وفي عصر الولاة والعصور التالية، وكان كثير منهم على حظ من العلم والمعرفة، وخاصة في أمور الدين. وكان هؤلاء هم أوائل المؤسسين للحركة العلمية بواسطة الحلقات التي كانوا يعقدونها في المساجد وغيرها. 2 - قدوم كثير من العلماء والأدباء من المشرق إلى إسبانيا الإسلامية إما بأنفسهم، أو بدعوة من بعض الأمراء والخلفاء، مثل أبي علي القالي صاحب الأمالي، وصاعد البغدادي وغيرهما ممن نشروا كثيراً من علوم اللغة والأدب، وتتلمذ على أيديهم الكثير من أهل إسبانيا الإسلامية، الذين برع منهم بعد ذلك من برع مثل ابن عبد ربه وغيره وذلك قال الصاحب ابن عباد عن كتاب العقد الفريد «هذه بضاعتنا ردت إلينا» لأنه رأى فيه كثيراً من علوم المشرق التي عرفها.
3 -رحيل كثير من مسيحي إسبانيا إلى المشرق للتتلمذ على علمائه، ثم العودة إلى إسبانيا الإسلامية لنشر العلم مثل زياد بن عبد الرحمن الملقب (بشبطون) الذي ينسب إليه أنه كان أول من أدخل موطأ الإمام مالك إلى إسبانيا الإسلامية بعد تتلمذه عليه، ويحيى بن يحيى الليثي المصمودي الذي رحل

إلى المدينة أيضًا وتتلمذ على الإمام مالك، ثم رحل إلى مصر فأخذ عن الليث بن سعد، وعبد الله بن وهب، وعبد الرحمن بن القاسم العتقي إمام المالكية في مصر، ومثل عبد الملك بن حبيب السلمي، والغزي بن قيس وغير هؤلاء كثيرين ممن حفلت كتب التراجم الأندلسية بذكرهم. وقد بلغ من إقبال مسيحي إسبانيا على الارتحال في طلب العلم، أن الشخص عندهم كان يعاب بأنه لم يرحل إلى المشرق. 4 - جمع الكتب وإنشاء المكتبات: والكتب ولا شك من أهم روافد الحركة العلمية - إن لم يكن أهمها - في كل عصر، ولذا فقد حرص الكثير من الأمراء والخلفاء والكبراء في إسبانيا الإسلامية على جلب الكتب، وتأسيس المكتبات، ومن أشهرهم في ذلك الخليفة الحكم المستنصر، الذي أسس مكتبة عظيمة حوت نحو 400 ألف مجلد في علوم شتى. وأخذ الكثيرون في اقتفاء الكتب، وإنشاء المكتبات في شتى أنحاء إسبانيا الإسلامية سواء في قرطبة أو غيرها، للعلم، أو للتباهي بها.

يقول ابن سعيد عن قرطبة «وهي أكثر بلاد إسبانيا الإسلامية كتبًا، وأهلها أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب، صار ذلك عندهم من آلات التعين والرياسة، حتى أن الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيتة خزانة كتب وينتخب فيها ليس إلا لأن يقال: فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس عند أحد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به». «ويذكر قصة تدل على ذلك بين الرحالة الحضرمي وبين رجل أندلسي تبدو عليه أمارات الغنى والرياسة، حيث أقام الحضرمي مرة بقرطبة يريد كتابًا حتى عثر عليه، ففرح به أشد الفرح، وأخذ في شرائه، وكلما ذكر ثمنًا زاد هذا الرجل عليه حتى بلغ حدًا لا يستطيعه. فاعتقد أنه فقيه فقال له: أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت الزيادة بيننا فوق حده، فقال له: لست بفقيه ولا أدري ما

فيه، ولكني أقمت خزانة كتب، واحتفلت بها لأتجمل بين أعيان البلد وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط، جيد التجليد استحسنته، ولم أبال بما أزيد فيه». وذكر البعض أن مكتبات الأندلس العامة بلغت سبعين مكتبة. 5 - كثرة مراكز العلم والثقافة: كالمساجد، والمكاتب، والقصور، والدور وغيرها. مما كان له أثر كبير في نهضة الحركة العلمية. 6 - تقدير الأمويين للعلم والعلماء حبًا في العلم من ناحية ورغبة في منافسة العباسيين والفاطميين من ناحية أخرى. ولذلك فقد قربوا الكثيرين منهم - وخاصة الفقهاء - وولوهم المناصب الرسمية في الدولة، كالفتيا والقضاء وغير ذلك.

نتيجة لهذه العوامل وغيرها، فقد بدأت الحركة العلمية بإسبانيا الإسلامية في النمو والازدهار، وأخذت المؤلفات تتوالى، والمعرفة تشيع، والثقافة تنتشر، حتى ازدهر العلم وعم، وقد اقتضى ذلك ازدهار صناعة الورق، وما يتصل بها من أدوات النسخ والكتابة. لقد كانت الفترة التي أعقبت فتح إسبانيا، والتي تسمى عصر الولاة (92 - 138 هـ) فترة تسودها القلاقل والاضطرابات، ومع ذلك - ونظرًا لحرص المسلمين على العلم والثقافة - فقد شهدت هذه الفترة قدرًا من الثقافة كان بمثابة خيوط الفجر الأولى التي تؤذن بعد ذلك بمشرق الشمس، وذلك على يد من جاء من الصحابة والتابعين. كما شهدت أيضًا قدرًا متواضعًا من الأدب كان بمثابة البذور الأولى للأدب الإسباني الإسلامي فيما بعد. ثم جاءت فترة تأسيس الإمارة الأموية، والتي كانت بمثابة فترة علاج للكثير من الأدواء التي سبقتها، وقد خطت الأندلس في هذه الفترة أولى خطواتها نحو الحركة العلمية المنظمة، وساعد على ذلك عدة عوامل منها:

1 - وفود كثير من الأمويين وأنصارهم إلى إسبانيا الإسلامية، ولا شك أنه كان منهم كثيرون على حظ وافر من العلم والمعرفة. 2 - عودة أول فوج من مسيحي إسبانيا الذين درسوا بالمشرق، وكانوا بمثابة أعضاء البعثات الذين يتعلمون خارج البلاد، ثم يعودون للقيام بدورهم في نشر العلم والمعرفة. ومنهم: الغازي بن قيس الذي تتلمذ على الإمام مالك ثم عاد في عهد الأمير عبد الرحمن الداخل، فأكرمه وعرض عليه القضاء فأبى وأخذ في نشر علمه. وغيره ممن مثلوا الجيل الأول لثقافة إسبانيا الإسلامية. مثل عبد الملك بن حبيب، ويحيى الليثي، وزياد بن عبد الرحمن وغيرهم.

3 - إنشاء المساجد - وعلى رأسها مسجد قرطبة الجامع - والتي كانت بمثابة النواة الحقيقية للحركة العلمية في إسبانيا الإسلامية، شأنها في ذلك شأن البلدان الإسلامية الأخرى. وفي هذه الفترة أيضًا بدأ ظهور السمات الأولى المميزة لأدب إسبانيا الإسلامية، والتي أخذت تتضح فيما بعد لتعطيه صورته الواضحة المتميزة. 4 - جلب كثير من الكتب والمؤلفات من المشرق إلى إسبانيا الإسلامية، سواء على يد إسبانيا الإسلامية أو المشارقة الذين قدموا إلى إسبانيا الإسلامية.

ولقد شهدت هذه الفترة، وخاصة في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط (206 - 238 هـ) - دفعة كبيرة للحركة العلمية، ووثبة عظيمة للثقافة والفن، حيث شهد عصره الكثير من الهدوء والاستقرار، واليسر والرخاء، حتى سميت أيامه (بالعروس). فقد كان هذا الأمير أديبًا مثقفًا، وشاعرًا مطبوعًا ذا همة عالية، مغرمًا بالفنون والعلوم، حريصًا على اقتفاء الكتب، وجلبها من الأمصار. فقد أرسل عباس بن ناصح الشاعر إلى المشرق من أجل شراء الكتب النافعة فجاء بكتاب السند هند وغيره. وكان بذلك يعتبر أول من عنى

بجمع الكتب وتأسيس المكتبات من الأمويين، وكان ذلك نواة لمكتبة قرطبة التي عمرت في عهد الحكم المستنصر. كما كان ابنه عبد الله - رغم تقلب الأحوال السياسية في عهده - محبًا للعمل مشاركًا فيه. قال عنه ابن حيان «كان متصرفًا في فنون من العلم، متحققًا منها، عالمًا بلسان العرب، بصيرًا بلغاتها وأيامها، حافظًا للغريب والأخبار». وقد أدت هذه الوثبة إلى ظهور كثير من العلماء في علوم شتى إسلامية وعربية، وظهور الطلائع الأولى في العلوم العقلية والطبيعية. ويعد عباس بن فرناس من مظاهر هذه الوثبة العلمية في هذه الفترة، ويعتبر من مخافر فكر إسبانيا الإسلامية بل والعالمي أيضًا، حيث نسبت إليه عدة اكتشافات واختراعات منها القيام بمحاولة الطيران في الفضاء، ومنها استنباط صناعة الزجاج من الحجارة، ومنها اختراع آلة لمعرفة الوقت. ثم جاء عصر الخلافة فنهضت الحركة العلمية والثقافية في إسبانيا الإسلامية نهضة شاملة، وازدهرت ازدهارًا عظيمًا، كان من مظاهره وضوح الشخصية العلمية والثقافية لإسبانيا الإسلامية، واستقلالها إلى حد كبير. ولا شك أن ظروف التوحد والاستقرار، والأمن والرخاء، والتحضر والرقي الذي تحقق في هذه الفترة على يد عبد الرحمن الناصر، وابنه الحكم المستنصر كان له دخل كبير في ذلك، هذا بالإضافة إلى التشجيع الكبير للعلماء، وجلب الكثير من الكتب والمؤلفات. وإذا الفضل يعود لعبد الرحمن الناصر في إعادة الأمن والاستقرار، والقضاء على الفتن والقلاقل التي سادت في أواخر عهد الإمارة، فإن الفضل يعود لابنه المستنصر في ازدهار الحركة العلمية بصورة كبيرة، حتى ليمكن أن نطلق عليه اللقب الذي أطلق على الخليفة المأمون العباسي وهو (الخليفة العالم). فقد كان مولعًا بالكتب حتى قبل جلوسه على عرش الخلافة في الأندلس، حريصًا على جلبها، ودفع الأثمان الغالية فيها، حتى بلغت كما ذكر نحو 400 ألف مجلد. ومن أروع الأمثلة على ذلك: أنه

أرسل إلى ابن الفرج الأصفهاني ألف دينار ذهبًا حتى يرسل إليه نسخة من كتابه الأغاني، فبعثها إليه قبل أن يظهر في بغداد. وقد كانت هذه المكتبة كما ذكر تحتوي على أربعة وأربعين فهرسًا أو سجلاً، كل فهرس يقع في خمسين ورقة، وكانت هذه المدارس تكتفي بذكر أسماء الكتب ومصنفيها فقط، كما كان في هذه المكتبة عدد كبير من الباحثين والنساخ والقومة والمندوبين الذين يقومون بشراء الكتب من الأمصار المختلفة، هذا بالإضافة إلى من يعمل بالتجليد والزخرفة، والتعليق على الكتب وتصحيحها ومقابلة نسخها، وغير ذلك. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان الحكم يشجع العلماء على التأليف، ويجزل لهم العطاء، بل ويقترح عليهم بعض الميادين أو الموضوعات التي يؤلفون فيها، ويشاركهم في وضع مناهجها. فيذكر أنه اقترح على الخشني تأليف كتابه (قضاء قرطبة) وهو يشير إلى ذلك في صدر هذا الكتاب، كما اقترح على الزبيدي تأليف كتابه (طبقات اللغويين والنحويين). وقد أشار إلى ذلك أيضًا. كما اقترح على ابن الصفار تأليف كتاب في أشعار بني أمية بالمشرق، وطلب من أبي الفرج الأصفهاني تأليف كتاب في أنساب بني أمية فألفه له، وأنفذ معه قصيدة يمدحه فيها وقومه، فجاد عليه بصلة جزيلة. وقد كان الحكم شغوفًا بقراءة الكتب، والتعليق عليها. ولا عجب في ذلك فقد كان كما يقول المقري: «غزير العلم واسع الاطلاع، ذا معرفة بالأخبار والأنساب، حتى لقد اعتبر العلماء تعليقاته من أجل ما يكتب». ويقول ابن حيان: «وكان له وراقون بأقطار البلاد، ينتخبون له غرائب التواليف. وكان مع هذا كثير التهمم بكتبه، والتصحيح لها، والمطالعة لفوائدها. وقلما تجد كتابًا في خزانته إلا وله فيه قراءة ونظر عن أي فن كان من فنون العلم، يقرؤه ويكتب فيه بخطه. وكان موثوقًا به مأمونًا، صار كل ما يكتبه حجة عند شيوخ مسيحي إسبانيا وأئمتهم، ينقلون من خطه ويحاضرون به». كما قرَّب

الحكم العلماء وأغدق عليهم، واهتم بإنشاء المكاتب لطلاب العلم، ووقف عليها الأوقاف. فيذكر أنه أقام في ساحة المسجد الجامع بقرطبة وحوله بعد الزيادة التي أضافها إليه ثلاثة مكاتب لتعليم أولاد الضعفاء والمساكين، وأقام كذلك أربعة وعشرين مكتبًا في أرباض قرطبة.

كما حبس حوانيت السراجين بسوق قرطبة على المعلمين بهذه المكاتب، وأشهد على ذلك القاضي محمد بن إسحاق، وجعل للعلماء جانبًا من دار الملك يجلسون فيه للتأليف والنسخ والترجمة والمقارنة. ومن الغريب بعد هذا كله أن نجد البعض ينتقد الخليفة الحكم على انشغاله بالحركة العلمية معللا ذلك بأنه انصرف عن القيام بمطالب الحكم كما ينبغي. ومنهم د. حسين مؤنس الذي وافق على ذلك قائلا «وهناك وجه للحق في هذا الحكم، فلو أن المستنصر اكتفى بتشجيع العلم دون الاشتغال به لما وجد ابن أبي عامر سبيلا إلى السلطان». ولكننا لا نوافق هؤلاء على ذلك فالحاكم العالم المثقف أفضل ألف مرة ومرة من الجاهل المستبد، فهل كان مطلوبًا من الحكم أن يظل جاهلا، ولا يشتغل بالعلم، أو يثقف نفسه؟، والعلم والثقافة بلا شك يوسعان من مدارك الحاكم ليستطيع حكم الدولة حكمًا سديدًا، لقد كان المأمون العباسي رغم اشتغاله بالعلم والثقافة ذا حنكة ومقدرة في كثير من النواحي السياسية والإدارية. والعجيب أن د. مؤنس عاد بعد ذلك ليقول عن سياسة المستنصر «وكل ذلك لم يشغل الحكم عن النظر السديد في أمور ملكه». وذكر أيضًا: أن ملوك النصارى حاولوا انتهاز فرصة انشغاله بالعلوم، فأغاروا على أطراف الدولة، فنهض الحكم لغزوهم ابتداء من 352 هـ، وتوغل في أراضيهم، واستولى على قلاع كثيرة، وأرغم الكثير منهم على التسليم بسيادة قرطبة فأخذوا في إيفاد سفاراتهم لعقد المعاهدات معه. ومن هنا نرى: أن اهتمام الحكم بالحركة العلمية، واشتغاله بالعلم لم يصرفه عن

النظر في أمور دولتـه، بل إن ذلك زاد من خبراته وتجاربه في حكـمها. وأن الظروف هي التي ساعـدت ابن أبي عامر على الوصـول إلى النفوذ والسلطان لتقربه من السـيدة صبح زوجة الحكم، وتوليه الحجـابة على ابنها هشام المؤيد وهو في سن العاشرة، وقد كان طموحًا منذ البداية للوصول فاستغل في ذلك كل فرصة ممكنة، واتخذ وسـائل عديدة غير مشروعـة في سبيل الوصول إلى هدفه.

وفي فتـرة الحجـابة اهتم المنصور بن أبي عـامر أيضًا بالحـركة العلمـية وخـاصة العلوم الديـنية والأدبيـة، بالرغم من تلك الثـورة التي أعلنهـا على العلوم العقـلية وخاصـة المنطق والفلسفة، حـيث أحرق مـا في خزائن الحكم منها، وطرح بعضـها في آبار القصر، وأهال عليه التراب والحـجارة. ويقال: إنه ما فعل ذلك إلا تقربًا إلى الفقهاء المالكيـة والعامة لتثبيت سلطانه - حيث كانوا ينظرون إلى المشتغلين بهذه العلوم على أنهـم زنادقة - وأنه كان في قراءة نفســه يميل إليها، ويـطلع عليها. قـد كان المنصور يميل إلـى الكتب الأدبية، وخاصة كتب الأسمار، مثل كتاب حسان بن أبي عبدة (ربيعة وعقيل)، الذي وصـفه ابن حـزم بأنه من أملح ما ألف في هـذا المعنى. والكتب ذات الطابع القصصي مثل كتاب (الهجفـجف بن غدقان ابن يثربي مع الخنوت بن مخرمة بن نوفل)، وكتـاب (الجواس بن قعطل المذحـجي مع ابنة عمه عفـراء). وقد ألفهما له صاعـد اللغوي بعد هجرته من بغداد 380 هـ واتصاله به، كما ألف له أيضًا كتـاب (الفصوص) على غرار كتـاب النوادر لأبي علي القالي. وقيل إن المنصور كـان شغوفًـا بكتاب الجواس إلى درجـة أنه رتب من يقرؤه له كل ليلة. ويذكر ابن حيان: أن المنصور أثاب صاعدًا على كتاب الفصوص بخمسة آلاف دينار، وأنه أمره أن يسمـعه الناس في مسجـد مدينة الزاهرة التي بناها.

وقد كان للمنصور مجلس في قصره يجتمع فيه العلماء والأدباء والشعراء، وكان يشاركهم أحيانًا في مناقشاتهم، ويدلي فيها بدلوه، ولا غرو فقد كان أديبًا شاعرًا. وقد بلغ من اهتمامه بالأدب والشعر أن انشأ ديوانًا خاصًا سمي (ديوان الندماء)، مهمته ترتيب الشعراء في طبقات، وبذل العطاء لهم على أقدارهم في الشعر. وكان على رأسه واحد من كبار الأدباء النقاد وهو عبد الله بن محمد بن مسلمة. وكان المنصور يصطحب الشعراء معه في غزواته ليقولوا الشعر فيها لتحميس الجند ووصف المعارك، وذكر أنه اصطحب مرة في إحدى الغزوات أربعين شاعرًا من كل طبقة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على كثرة الشعراء في ذلك الوقت. وإلى جانب اهتمام المنصور بالأدب والشعر، فإنه لم يغفل العلوم الدينية واللغوية فقد ذكر أنه كلف ابن المكوي الإشبيلي، وأبا مروان المعيطي الفقيه بجمع أقوال الإمام مالك في كتاب على نحو كتاب (الباهر) الذي جمع فيه ابن الحداد المصري أقوال الإمام الشافعي فأخرجا له هذا الكتاب على أكمل صورة. كما أنه اتخذ محمد بن عبد الرحمن بن معمر اللغوي قيما للتدقيق والضبط في مكتبته، وقد استعان بذلك في تأليف كتاب عن تاريخ بني عامر قدمه للمنصور. كل هذا وغيره مما جعل الحميدي يصفه بقوله «كان للمنصور همة رفيعة في العلوم». لقد نشطت الحركة العلمية نشاطًا منقطع النظير في الأندلس، وازدهرت في عصر بني أمية - وخاصة في العاصمة قرطبة التي نافست حواضر العالم الإسلامي والأوروبي آنذاك - ولم تكن وقفًا على عنصر دون آخر، بل شاركت فيها شتى عناصر المجتمع من عرب وبربر وموالي ومولدين ومستعربين، كما شاركت فيها المرأة أيضًا، فكان هناك الشاعرات والكاتبات والناسخات للمصاحف، والمعلمات في المكاتب للفتيات وغير ذلك.

أشاد الكثير من المؤرخين بذلك حيث قال المقري: (إن قرطبة أعظم علمًا، وأكثر فضلا بالنظر إلى غيرها من الممالك، لاتصال الحضارة العظيمة والدولة المتوارثة بها)، ووصفها بعض الأوروبيين بأنها جوهرة العالم[1].

الترجمة

عند البحث في نشاط الترجمة في إسبانيا الإسلامية سأنظر إلى تلك البلاد من خارج حدودها، بصورة رئيسية. فلقد انجذب المغامرون والدارسون إلى الأندلس بسبب من روعة الثقافة الإسلامية وتفوق العلوم العربية في تلك البلاد. ولم تكن الغنيمة الكبرى التي فاز بها المسيحيون يوم استعادوا إسبانيا مقصورة على الأقمشة الحريرية والدمقس فحسب، بل حوت مخطوطات قيمة وجدوها هناك أيضًا. بذا استطاع اللاجئون القادمون من مناطق كانت في حوزة المسلمين في السابق، والمثقفون الذين بقوا في المدن التي استعادها النصارى من جديد - أن يمنحوا الأشخاص الذين تلقوا دراساتهم في المدارس اللاتينية مجمل المعارف العلمية التي تحصلت لديهم هم، من ثقافة كانت أرفع من ثقافة هؤلاء، وأن يباشروا مهمة ترجمة المخطوطات العربية التي وجدوها. وكان من المهم أن الجاليات اليهودية القاطنة في الأندلس والتي كان مثقفوها قد تشربوا قدرًا كبيرًا من الثقافة العلمية عند العرب - بقيت في مواطنها، ولم تتأثر إلى درجة كبيرة بعد حرب الاسترداد. كان من الطبيعي أن ظلت الترجمة بعد استعادة إسبانيا الإسلامية كما قيل ذلك - تتم على جميع مستويات المجتمع في إسبانيا الإسلامية. فقد كان مجتمع إسبانيا الإسلامية في واقعه مجتمعًا متعدد اللغات. نعم، كانت اللغة الرسمية لدى الإدارة، وفي مستوى التحصيل العالي هي العربية الفصحى، فصحى القرآن الكريم، بيد أن العربية

---

(1) حسين يوسف، المرجع السابق، ص 396.

المحكية (العامية) كانت تكتب في بعض الأحيان. خذ نمط الشعر المعروف بـ «الزجل» مثلا. وعلى كل حال، فإن غالبية أهل البلاد كانوا يتكلمون لغة الرومانس. ويبدو ذلك واضحًا في نمط آخر من الشعر نشأ في إسبانيا هو «الموشحة» التي كانوا يجعلون «الخرجة» (القفل) فيها بلهجة الرومانس أحيانًا. وكانت العادة أن تغني هذه «الخرجة» واحدة من الجواري. ومن الجدير بالملاحظة أنهم كانوا يعتبرون العامية اللغة الأنسب لأن تستعملها ربات البيوت وجواريهن. وإلى جانب العامية العربية ولغة الرومانس هاتين كانت هناك لغة عامية أخرى هي (اللهجة، بل الأحرى، اللهجات البربرية) التي يتكلمها البربر. وكان هؤلاء وفدوا عبر مضيق جبل طارق، وبأعداد كبيرة، مع قادتهم العرب. ونحن نقع على كلمات بربرية في مواضع تثير الدهشة، كما هي الحال في مجموعة واحدة من الستة عشر عددًا التي كانت مستعملة في «قراءة الطالع»، وفي الأسماء الأوروبية المبكرة لـ «الأرقام العربية». كذلك إلى جانب العربية، ظلت اللغة اللاتينية قيد الاستعمال، بصفتها اللغة الرسمية للكنيسة. وعلى أي حال، فقد تبنى كثير من المثقفين المسيحيين اللغة الأدبية عند المسلمين، أي فصحى القرآن ذاتها، وبذلك جلبوا على أنفسهم، جراءَ فعلتهم هذه، مشاعر الحنق والنفور لدى النصارى المتعصبين من إخوانهم.

وخاتمة لهذا التعدد اللغوي ظل اليهود الإسبان يستعملون «العبرية» إلى جانب العربية. لم يكن هؤلاء يشعرون بالتوقير والاحترام تجاه القرآن، فجعلوا يكتبون العربية كما يحكونها (وإن ظلوا يستخدمون الأبجدية العبرية في مخطوطاتهم). وهكذا، قدموا لنا شاهدًا على اللهجة العربية التي كانت مستخدمة في إسبانيا الإسلامية. وكانت المجتمعات المسيحية واليهودية، والإسلامية، مجتمعات ذاتية الحكم، لها قوانينها الخاصة، وقضاتها. ومع هذا فقد برزت الحاجة لمن يقومون بالترجمة، في كثير من الظروف. ونحن

نعرف، مثلا، أنه كان هناك قاضٍ واحدٌ، على الأقل، في قرطبة، يقوم بوظيفة المترجم.

ذاك هو المجتمع المتعدد الألسن الذي ورثه الحكام المسيحيون في إسبانيا. وبمقدور المرء أن يتبين، تعدد لغاته من عدد الوثائق القانونية التي تظهر فيها العربية واللاتينية معًا، حيث تظهر العربية في كثير من الأحيان على صورة ترجمة أو ملخص موجز للنص اللاتيني، كيما يستفيد من ذلك المدعي في القضية أو المدعى عليه فيها. وكان من الضروري أن يوجد آنذاك مترجمون يحضرون جلسات القضية المطروحة للفصل، ونحن نجدهم أحيانًا يقومون بترجمة اللاتينية المكتوبة في الوثيقة إلى لغة الرومانس المحكية، والتي تقتضي الحال أن تكون مفهومة من قبل الطرفين. فمثلا، في ختام حكم صدر باللاتينية، أصدره أسقف طليطلة في 1178 م نجد ملحوظة مكتوبة بالعربية تبين أن خالد بن سليمان بن غسان بن سيرفندو، ودومينكو سلوات - قد استمعا إلى رئيس الشمامسة يكرر «باللغة الرومية» نص الحكم الذي أصدره الأسقف. هذا، كما ظلت الجالية الإسلامية (المدجنون) (Mudejars) تكتب بالعربية، حتى بعد أن صارت لغة الرومانس لغة الأم فيما بينهم، وبذلك أنتجوا الأدب الذي يعرف باسم الألخاميادي (aljamia). وفي ظل السيادة تمت ترجمة كثير من المخطوطات إلى العربية، بما في ذلك كتاب في علم الزراعة، كتبه كولوميلا، وكتاب تاريخ عام ألفه أوروسيوس، وكتاب لاتيني يبحث في التنجيم، وآخر في الاشتقاق لمؤلفه إيزيدور. وقد وقع على عاتق المسيحيين أحيانًا القيام ببعض هذه الترجمات، كما وتم ترجمة عدد كبير من المؤلفات إلى العربية لفائدة العناصر المستعربة من المسيحيين، وليس لهم فقط حيث أشار العلماء المسلمون إلى تلك النصوص. وقد تمت ترجمة ثلاث نسخ من المزامير، على الأقل، من بينها واحدة ترجمها حفص القوطي في سنة

276هـ/ 889 م شعرًا، وكان المقصود بها خصيصًا أن تحل محل نسخة نثرية غير فصيحة كانت دارجة الاستعمال في ذلك الوقت. كذلك تمت في 357هـ/ 967 م ترجمة تقويم كنسي ألحق بآخر عربي يبحث في تقسيم السنة على أساس الثماني والعشرين دورة فلكية المعروفة باسم «منازل القمر»، وأطلق على الترجمة اسم تقويم قرطبة. وقد ظل «المستعربون» (كما سماهم غيرهم من المسيحيين) يستعملون اللغة العربية في ظل السيادة المسيحية حتى في القرن الرابع عشر للميلاد. وهذا واضح تمامًا من عدد المخطوطات اللاتينية ذات المضمون المسيحي في معظمها، والترجمات العربية في حواشيها. والأغلب أن المعجم العربي - اللاتيني/ واللاتيني - العربي، المعروف باسم معجم ليدن، إنما تم تصنيفه لتمكين تلك الفئة من المجتمع، أي التي كانت العربية هي اللغة الأدبية الأولى لديها - من تفهم الطقس الديني في الكنيسة الكاثوليكية. وأحيانًا ما كانت تظهر تعليقات وحواش بالعربية على نسخ الكتب العلمية والفلسفية، فمثلا، هناك حواش بالعربية على نسخة من الموسوعة الطبية لـ أورباسيوس (Oribasius) عثر عليها في مكتبة كاتدرائية شارترية (Chartres) في القرون الوسطى وعلى مخطوطة لكتاب بوثيوس (Boethius) تعود إلى القرن الحادي عشر معنوية باسم في الحساب وموجودة في دير ريبول (Ripoll) بمقاطعة قطلونية. وهذا أمر له دلالة عظيمة. ذلك أن كتاب بوثيوس هذا كان أرقى وأقدم كتاب وجدناه في الحساب قبل أن وفدت الثقافة العربية على الأندلس، وكان دير ريبول هذا أقدم مركز خارج الأندلس يبين تأثير هذه الثقافة. ولا شك أن المستعرب (ولا شك أنه كان كذلك) الذي كتب المرادفات (المقابلات) المكافئة لتعريفات بوثيوس لأنواع التباين الخمسة في مخطوطة ريبول - كان على معرفة بالمصطلحات الفنية المستعملة في الرياضيات عند العرب. والحق، أن أمثال ذلك المستعرب هم الذين شكلوا قنوات سالت

عبرها الثقافة العربية ووصلت إلى بقية أنحاء أوروبا. إن عملية نشر هذه الثقافة والمعلومات التي نقلتها عن إسبانيا الإسلامية هي التي تشكل بؤرة اهتمامنا في هذه المقالة.

قبل عهد التعليم الجماهيري والتعلم الشامل كانت القدرة على عرافة القوى السحرية والاستحواذ عليها بارزة تمامًا في الخيال الشعبي عند الناس. وإذا كانت الكتب لا تهتم بحقائق الدين، بصورة مباشرة، فإن العامة، بل الناس جميعًا - كانوا يظنون أن موهبة القدرة على فهم تلك الكتب تعود إلى وحي يتم تلقيه من الشياطين؛ لذا كان ينظر إلى العلماء الذين تعاطوا بالعلوم الإسلامية، بضرب من الشك والارتياب. خذ جيربير دوريلاك (Gerbert d, Aurillac) مثلا. كان هذا أحد أوائل الدارسين اللاتينيين الذين ودوا الاطلاع على العلوم العربية، وعنه تروى قصة كانت شائعة في أوائل القرن الثالث عشر أنه «كان أقدر ساحر يستحضر الأرواح في فرنسا، حتى إن الشياطين التي في الهواء كانت تطيعه حالما يستدعيها، وتفيده عن كل ما يود الاستفسار عنه، ليلا ونهارًا .. وذلك جزاء القرابين العظيمة التي كان يقدمها إليها». بل ولقد علمته هذه الشياطين كيف يستخدم الاسطرلاب. والواقع، إلى حد معين، أن الدارسين أنفسهم هم الذين هيأوا هذه الصورة الشائعة وثبتوها في أذهان الناس. ففي مطالعتنا المبكرة عن نقل العلوم العربية نجد أن العلوم الدقيقة كانت مختلطة بشكل مشوش مع التنجيم والسحر، وأن نقل تلك العلوم كان مسيَّجًا بلغة تعبق بدين غامض غير مفهوم. فالدارس نفسه لم يكن يجد أي تناقض بين حل معادلة رياضية ذات أربعة مجاهيل في لحظة ما، وبين التنبؤ والعرافة، عن طريق النجوم، بما إذا كان رجل بعينه سوف يهلك جراء انهيار عمارة فوقه، في اللحظة التالية. بل إن «الدارس» قد يعمل تعويذة للحيلولة دون وقوع ذلك الاحتمال غير المتوقع. وهكذا فقد ترجم المستشرق

الإنجليزي المتخصص بالدراسات العربيـة في القرن الثاني عشر للميلاد، أدلار أف باث كتـاب كتـاب المبادئ لإقليـدس، وجداول الخوارزمي الفلكـية - كمـا كتب مقـدمات نسخ من المقـدمة في علم التنجيم (والأخـيرة مـجموعـة من أقوال حِكمـيَّة مـأثورة في علم الفلك)، وصنف كـتابًا في عـمل التـعاويذ ضـمنه ابتهالات إلى الفئران ألا تلحق أذى بعقار خاص يملكه أحدهم، وطريقة لطرد العقـارب إلى خارج باث، مدينتـه هو. وحين نلتفت إلى الوضع في إسبـانيا الإسلامـية نجـد الدارسين فيـها على صلة بالعـلوم الدقيقـة وبالسحـر، على السواء. بل الواقع أن أحد هؤلاء الدارسين كـان المرجع الذي استقى منه أدلار ما جاء به عن الاسطرلاب، وكان اسمه مسلمة المجريطي (400 هـ/ 1000م). (ومـجريط يومـذاك هي مـدريد اليوم). وكـان تنقـيح مـسلمة هذا لجـداول الخوارزمي حول حـساب أقطار قرطبـة (أي موقعها) هو الـذي ترجمه أدلار. كمـا كان نص مسلمـة أيضًا عن الاسطرلاب هو التـرجمة اللاتينـية التي بنى عليها أدلار كتابه الخاص في الموضوع والذي دعاه كيف تستخدم الاسطرلاب. وأكثر من ذلك، فمنذ عهـد مبكر نسب إلى الرجل مخطوط شامل يبحث في السحر اسمه غاية الحكيم، ونص آخر يبـحث في الخيمياء اسمه رتبة الحكيم. هذا عـلاوة على أن مسلمـة المجريـطي (ابن مِدريد) قـد أدخل إلى الأندلس رسائل إخـوان الصفا، وهي مـجمـوعة رسائل مـصطبغة بأفكار الأفـلوطينية الجديدة وأفكار فلسفـية دينية هرمسية، لكنهـا تنطوي على ضرب من الأخوة بين من كتبوها (الرسائل). وتكاد تنحصر الترجمات المبكرة التي تم نقلها عن العـربية في مـجالات الكهـانة، قراءة الطالع، (العـرافة) والتنجـيم، وبعض الرياضيات التي تهيئ الطالب لدراسة موضوعات مثل الهندسة والفلك. وربما لقي الزائرون الغربيـون للمدن الإسلاميـة بالصدفة مسـودات نسخ تبحث في هذه التقنيات. ويشـير مايكل سكوت (Michael Scot) إلى نسوة خبيرات في

ذلك (أي الكهانة)، يلقـاهن المرء في دروب تونس وأزقتهـا، كن يدعون من يفد على المدينة مـن البحار أن يسألـوهن عن واقع حالهم وأخبـار عائلاتهم، وما ستكون عليه حصيلة صفقـاتهم التجارية التي يعقدونها. وقد قضى أدلار أف باث، وابن أخيه بـضعة أيام مع ساحرة عـجوز يتلقيان منهـا كيفيـة عقد التغريم، والرقي. ولربما قدم لغيـرهما أسطرلاب، أو سمح لهم برؤيته. وإذا كـان «الاسطرلاب الكارولنجي» الذي يعـزى إلى ديسـتومـبس (Destombes) ويصفه ذلك الرجل - اسطرلابًا حـقيقيًا، فلربما مهدت المهـارات العملية التي استـخدمت في صنعه، الطريق لظهـور النصوص اللاتينيـة التي تصف طريقة صنع الاسطرلاب وكيفـية استعماله، فـيما بعد. ولعله قد تم التـقاط أساليب كهانة قراءة الطالع، من العـرب، عن طريق التقليد العملي أكثر من اكـتسابها من نصوص مكتـوبة. فمثـلا، يستطيع المرء أن يتعلـم كيف يخط سطوراً من النقط بطريقة عـشوائية، على الأرض، ثم يصل مـا بين تلك النقط فيجـعلها على صورة أزواج؛ وبعد المزاوجة يخلق منهـا الأشكال التي تستعمل في علم «ضـرب الرمل» والذي اشتـهر بـالمصطلح اللاتيني "geomancy"، أي ضرب «الفال»، كـذلك يستطيع المرء أن يتعلم كـيف يحول حروف أسمى خـصمين متنازعين في معـركة أو صراع إلى أرقام، ثم يقرر (من عنده) أيهمـا ينتصر. ومثل ذلك بمقـدوره أن يتعلم كيف يكشف «الخـبايا»، أو يتنبأ بالمستـقبل عن طريق ملاحظته عدة علامـات (حزوز) على عظم اللوح من كتف شاة ذبحت وغلي لحمها حتى اهتـرأ ونصل عن العظم. ومعظم هذه حيل وتدبيرات يمكن تعلمهـا إذا ما توفر للمـرء ذاكرة مواتيـة، أو حصل على قطعـة من رق عليه أسماء الستة عشر شكلا من أشكال «الفـال» ودلالاتها، إلى جانب قائمة فيها الأعداد المكافئة (المقابلة) للحروف بحساب الجمل - أو تيسر له رسم تخطيطي للوح الكتف عليـه دلالة كل مسـاحة من تقسيـمات اللوح. كـان ذلك أول

الأمر. أما في مرحلة لاحقة، فقد جعلوا يدونون تفسيرات تفصيلية أوفى على كل ما سبق. وأقدم نص لا تيني لدينا يتضمن معلومات استقيت من مصادر عربية كان من هذا النوع. وقد كتب في أواخر القرن العاشر. وعرف بغير اسم، مثل: (سفر الاسكندري) (Liber Alchandrei) وخلاصة حساب الاسكندري في علم التنجيم (Mathematica Alhandrei Summi astrologi) وجماع التنجيم للاسكندري (Mathematica Alexandri Summi astrologi) . . . وكل هذه الأسماء تنطوي على ارتباط ما باسم الإسكندر الكبير، الإسكندر المقدوني. والقسم الأكبر من هذه المخطوطة عبارة عن استفسارات (أسئلة) يطرحها المتطلع وإجابات عنها، تقديرية، يرد بها المنجم (المستطلع)، حول أمور الحياة العادية كالزواج، والصفقات التجارية، وجنس الجنين قبل أن يولد، ونتيجة الإصابة بمرض. ويأتي ذلك الرد أو الجواب عن طريق إطلاع الأبراج (في السماء) على رقم تم تجميعه من حساب الجمل لحروف اسم السائل واسم أمه. وهذه الصورة من الكهانة (قراءة الطالع، قراءة البخت) صورة عربية في أصولها بكل وضوح، ولا زالت موجودة في بلدان شمالي إفريقيا في أيامنا هذه. والأصل العربي للمخطوطة المشار إليها واضح صريح من إشارات فيها إلى «الشرقيين» (Saraceni) وإلى اللغة العربية أيضًا. وفي المخطوطة أقدم صورة لاتينية لمنازل القمر الثماني والعشرين التي سبق أن ذكرنا ظهورها في تقويم قرطبة. والواقع أنه ربما كان النصّان متعاصرين. ويستدعي سفر الإسكندري إلى أذهاننا فعلا ذلك الوسط المختلط الأجناس، المتعدد الألسن في عاصمة الأندلس. فإلى جانب ذكره الأسماء العربية لعلامات البروج وأسماء الأفلاك يضم سفر الإسكندري أسماء بالعبرية للمصطلحات نفسها، وللحروف التي يجب أن يكتب بها اسم «الزبون» المستطلع واسم أمه كذلك . . كما يورد رسالة موجهة من "Petosiris" إلى "Nechepso" ربما

كانت قد ترجمت من الإغريقية في العصر الكلاسيكي المتأخر إلى تلك اللغة، ويذكر بعض الثقافة اللاتينية السائدة في إسبانيا آنذاك.

تختتم أقدم نسخة من مخطوطة سفر الإسكندري هذا بعدد من رسومات مدورة تبين أسماء منازل القمر الثماني والعشرين، وأفلاكها، والمقابلات العددية التي يستخدمونها في حسابات المنجمين. والأعداد هنا مكتوبة بالأرقام الرومانية، خلافًا لمخطوطة إيطالية تتحدث عن أعمال في الطب، حيث نجد رسومات دائرية شبيهة بتلك الآنفة الذكر، لكنها معبأة بصور أرقام عربية تظهر على خرزات المعداد المنسوب إلى جيرير دوريلاك. وقد نوه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى الأرقام العربية (والأدق الإشارة إليها بـ «الأرقام الهندية» كما كانت تسمى عند العرب) كانت تستعمل في مواطن وقرائن محدودة جدًا في العالم الإسلامي، في القرون الوسطى، وكان أحد هذه المواطن على التحديد هو عرافة قراءة الطالع، حيث يتم التعويض إذ ذاك عن الأعداد بالحروف. أما المكافئات (المقابلات) الغربية لتلك «الأرقام الهندية» فكانت الأرقام «الغبارية»، التي يبدو أنها ظهرت إلى الوجود في إسبانيا، إذ إن أشكال الأرقام 5 و6 و8 مشتقة من الخط القوطي. ويذكر ابن خلدون، الذي عاش في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر للميلاد. أن الأرقام الغبارية إنما تستعمل في «الزيرجة» أو الدائرة السحرية، والتي تتم تعبئتها بجميع أنواع الحروف والأعداد. ولا يتوفر لدينا أي دليل على أن التجار العرب أو رجال الإدارة العرب في إسبانيا قد استخدموا الأرقام الغبارية هذه. ويجوز أن جيربير دوريلاك، أو أحد تلاميذه، قد أخذ فكرة جعل علامات على خرزات المعداد من مخطوطة تبحث في السحر، ذات صلة بقراءة الطالع، استخدم فيها صاحبها الأعداد بصفتها شفرة (رموزًا)، مثلما نجد ذلك في المخطوطات الطبية اللاتينية. وأقدم مخطوط لا تيني تظهر فيه هذه الأرقام على معداد

مخطوط لا يستند إلى مخطوطات عربية. غير أنه يظهر أن أسماء الخرزات المختلفة التي تمثل الأرقام التسعة هي كلمات عربية وبربرية للأرقام، لكنها استخدمت بصورة مشوهة، مما يشير إلى أن عملية النقل قد تمت بالمشافهة، لا عن طرق الكتابة. وقد ظل معداد جيربير دوريلاك، المشار إليه أعلاه، شائعًا في غربي أوروبا طيلة القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر الميلاديين. وكان يستفاد منه كأداة تعليمية تيسر على الطلبة أن يستوعبوا كيف تعمل الأعداد عملها الوظيفي. وكان من غير العملي أن يستخدم ذلك المعداد كأداة لإجراء المحاسبة في صفقات الحياة الفعلية بل لربما أنه لم يستخدم لذلك الغرض إطلاقًا. وعلى كل حال، فقد كان ذلك المعداد هو الوسيلة التي بواسطتها عرف كثير من الدارسين الأوروبيين الأرقام الغبارية وبعض أسمائها العربية. وفي نظر كاهن مالمسبري (Malmesbury) على الأقل، أن الأداة نفسها قد تم اختطافها من المشارقة المسلمين. وفي حوالي منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أخذ المعداد يستبدل بطريقة في إجراء المحاسبات تستخدم الأرقام العربية، لكنهم لا يكتبونها على خرزات المعداد بل على لوحة من الخشب يذرون فوقها طبقة رقيقة من الرمل، أو يكتبونها على رق من الجلد. هذا هو نظام العد العربي، أي (الخوارزمية) الذي كانت تستعمل فيه الأرقام الغبارية العربية. التي تم أخذها مع طريقة الحساب ذاتها من مخطوطة للخوارزمي سماها في الحساب الهندي. ولم تكف الأرقام العربية عن اتصافها بأنها ذات «هالة» سحرية، بل ظلت ولبضعة قرون تعتبر شفرة سرية، حتى إنه تم إصدار تشريع يحدد طريقة استخدامها في عدة مدن أوروبية في ذلك الحين.

وكان إدخال نظام العد العربي (الخوارزمية) إلى أوروبا مظهرًا وعلامة على التغير الذي طرأ على عملية نقل العلوم العربية في القرن السادس

الهجري/ الثاني عشر الميلادي. والنقل هنـا يكتسب أساسًا مكينًا وقاعدة أدبية راسخة. هذا ما نجد إشارة إليه في أمر قضائي أصدره ابن عبدون، الفقيه، في إشبيلية، في السنوات الأولى من ذلك القرن، حيث حظر الفقيه بيع المصنفات (العربية) إلى اليهود والنصارى . . لأنهم يقومـون بترجمتها ثم ينشرونها على أنها من تصنيـفهم الخاص[1]. كان أحد المترجـمين الأولين هو المترجم هوغو الشنتـالي (Hugo of Santalla) الذي كـان يعمل في مملكة أراغون في القـرن الثاني عشـر الميلادي. وقد قام بإهداء جمـيع أعماله (ترجماته) إلى مـيشيل، أسقف طرسونة (Tarazona) منذ استعـادها النصارى في (513 هـ/ 1119 م) حتى 1151 م. وكان الجار العـربي الأقرب للأسقف ميشـيل هذا، هو الأمير سيـف الدولة، آخر من حكمـوا في سرقـسطة من أسرة بني هود. وبـعد أن سقطت سرقـسطة في يد النصارى (512 هـ/ 1118 م) استـقر بنو هود هؤلاء في روضة الجالون (Rueda de Jalon) على مبعدة 55 كيلو مترًا من طرسونة. ومن هناك أقام سـيف الدولة علاقات ودية مع ملك أراغون، الملك ألفـونسو السابع الذي شـهد الأمير العربي حـفل تتويجه إمبـراطوريًا على البلاد. وفي 534 هـ/ 1140 م أو 535 هـ/ 1141 م أجبر سـيف الدولة على إخلاء روضة الجالون والاكـتفاء ببعض الممتلكات المحدودة على مقـربة من طليطلة. ومن الطريف في الأمر أنه كان لسيف الدولة مكتبة زاخـرة بمقدور الأسقف ميشيل أن ينتقي منهـا بعض الكتب، بترجمة ما انتـقاه إلى هوغو. ولقد اشـتهر بنو هود برعاية العلم والعلماء. ففي كنفهم بسرقسطة عاش عالم النبات الأندلسي ابن بكلاريش، وابن الفـيلسوف المعـروف. وهناك أميران من أسـرة بني هود أحرزا شهـرة عظيمة لمواهبـهما في الرياضيـات هما أحمد المقـتدر بالله الذي

---

(1) تشارلز بـيرنيت، حركـة الترجـمة من العـربية في القـرون الوسطى في إسبـانيا، الحضارة العربية الإسلامية، ص 1449.

حكـم من 438 هـ/ 1046 م إلى 474 هـ/ 1081 م، وابنه يوسـف، المؤتمن بالـله، (474 هـ/ 1081 م - 478 هـ/ 1085 م). وقـــد صنف يـوسف، المؤتمن، كتابًا شاملا فـي الهندسة سماه الاستكمال اعتمد عـلى عدد كبير من المصـادر بما فيهـا المبادئ لإقـليدس؛ والبـيـان، والأفلاك، لثـيـودوسيـوس ومنيـلاوس؛ والمخـروطات، لأبولونيـوس؛ وكـتاب أرخـمـيـدس في الكرة والأسطوانة؛ وشروح أوتيكيوس على الكتاب السابق؛ كمـا اعتمد على مقالة ثابت بن قرة في الأعـداد المتآلفة (Amicable numbers)؛ وكتاب البـصريات لابن الهيثم، ومـن المحتمل أنه في حكم أحمد، المقـتدر بالله - والذي وسع اهتـمامـه حتـى شمل علم الفلك، والـهندسة - قـام أحد تلامـيـذ مسلمـة المجريطـي، واسمه الكـرماني (ت 457 هـ/ 1065 م) بإدخال رسـائل إخوان الصفـا إلى سرقـسطة. ولربما أنه هو نفســه أيضًا الذي جلب نسخـة من تنقيح مسلمة لجداول الخوارزمي، من قرطبـة إلى سرقسطة، لأننا نلاحظ أن مواقيت بزوغ القمر التي نجـدها في النسخة اللاتينية - قـد أعيد حسـابها على أساس خط طول سرقـسطة. هذا، ويمكن تقصي المخـطوطات التي بقيت في مكتـبة بني هود إثر انتـقـالهـم إلى روضـة الجـالون، من إشـارات نقع عليـهـا في الترجمات التي قـام بها هوغو. ففي مقدمـة واحدة فقط لأحد كتبـه المترجمة يذكـر هوغو هذه المكـتبـة وهو كتـاب "armarium Rotense". غيـر أن تلك المقدمـة على التحـديد كانت مقـدمة الرجل (هوغو) إلى شـرح وتعليق على جداول الخوارزمي التي لابد أنهـا كانت معروفة في سرقـسطة. وكان سبق أن ترجمها إبراهام بن عزرا، الدارس اليهودي الذي كان يقطن في تطيلة المجاورة لسرقسطة، ويتابع هوغو الكتابة ذاكرًا أن المخطوطة التي ترجمها قد عثر عليها في الأعـمـاق الخـفـيـة السـرية من المـكتـبـة (inter secretiora bibliotece penetralia). وهي إشارة جلية إلى أن قـسمًا من المكتبة كان مخـصصًا لكتب

السحر والعلوم غير الإسلامية، ولا عجب في ذلك، فبعد مائة عام من هذا التاريخ أبقى الببليوغرافي الفرنسي ريتشارد المنسوب إلى فورنيفال (Fournival) «المخطوطات السرية» (tractatus sereti) التي بحوزته عن علم التنجيم، والخيمياء، والسحر، ضمن حجرة معزولة من مكتبة حظر أن يدخلها أحد غيره». ويود هوغو أن يقوي في نفس قارئه انطباعًا بأنه (هوغو) كان ينقل المعارف السرية التي لا يجوز أن تتسرب ولا أن تذاع إلا لأفراد يستحقون ذلك الاطلاع.

سلك هوغو في ترجماته مسلك سلفه في جنوبي إيطاليا، المترجم قسطنطين الإفريقي، فكان يلخص مقدمة المصنف العربي الأصيل للكتاب ويدخل التلخيص في المقدمة التي يكتبها هو، حتى ليكاد يتعذر على المرء أن يميز بين عبارات المصدر الذي أخذ منه المترجم وبين عبارات المترجم نفسه، وبخاصة أن الأصل العربي غير متيسر للمقارنة. لكنه من الجلي أن هوغو كان على وفاق في الرأي مع المؤلفين الذين ترجم لهم، ففي مقدمة له لمصنف ضخم عن «قراءة الأبراج»، يقتبس هوغو عن المصدر الذي وجده بين يديه قوائم بما يقارب 125 كتاب تنجيم يقول إن زبدتها محفوظة في مجلدتين شاملتين. ونحن نقرأ: «لقد وضعت في عهده حكيم عاقل موثوق، وجدير بالاعتماد عليه، لأن الاطلاع عليها كان محظوراً على كل من هو غير أهل لذلك أو أحمق. وهكذا فإنه لا ترجمة هذه الكتب ولا المعلومات التي تضمنتها باتت ميسرة لنا فيما بعد، ولا لأي فرد من أبناء هذا الجيل إلا من منَّ الله عليه بالأمانة التامة ومنحه إدراكًا فلسفيًا عظيمًا. هذه هي الكتب التي يفك المؤلف العربي سرها ويأتي هوغو بدوه ليميط اللثام عنها ويعرضها على العالم اللاتيني بعد ذلك. وفي مقدمة هوغو لكتاب مائة قول مأثور (Centi-loguinm) المنسوب لبطلميوس (وهو حكم وأقوال مأثورة في التنجيم) يحذر

هوغو الأسقف ميشيل (ألا يفضح أسرار تلك الحكمة بأن يضعها في يدي من هو غير أهل لها، أو يسمح لأي كان أن ينال نصيبًا من الأسرار، إذا كان الرجل ممن يبتهج بعدد الكتب التي يجمعها أكثر من بهجته بالغبطة التي تتركها محتوياتها». وفي مقدمة أخرى يقول هوغو مرة ثانية، إنه حاول أن يعثر بين العرب على أنواع الكهانة وقراءة الطالع الأربعة التي يذكرها إيزيدور الإشبيلي (والتي يلغيها الأخير) وهي: علم الغيب بالتراب، وبالماء، وبالهواء، وبالنار. وعند عثور هوغو على مخطوط عربي اسمه علم ضرب الرمل، ظن أنه اكتشف كتاب إيسيدور قراءة الطالع من التراب (الغيب عن طريق التراب). ومن ثم فإنه يعد الأسقف مستبشرًا، أنه سوف يعثر على مخطوطات عن الثلاثة الأخرى من الأربعة، ويترجمها. وهنا علينا أن نذكر أن أسرار الغيب يمكن أن تستشف عن طريق أكتاف الغنم، فنحن في مقدمة هوغو لإحدى ترجمتيه الاثنتين لمخطوط عربي يبحث في الكهانة وأكتاف الغنم - وهي مقدمة تداخلت معها أصول عربية - نجده يقول: «إن المطر الساقط من السماء يحمل معه «الأقنوم الأعظم» السري، لتعلميات الرب، وقوة داخلية تنبث في روح نبات الأرض وأعشابها، مثل نعمة الرب وحكمته التي انبثت في المنّ، فينتقل ذلك السر المقدس إلى عظام أكتاف الغنم حين ترعى ذلك العشب». ويدل اهتمام هوغو البالغ بالأسرار وبمواطن الكهانة الأربعة أنه كان لدى الرجل أكثر من روح الفضول حول ذلك؛ إذ يبدو أنه كان يعتقد (أو يقبل، على الأقل)، بتلك المعتقدات التي يذكرها في مصادره عن وجود «الحلقة السرية للصفوة المستنيرة» وهو معتقد نجده مذكورًا بالتفصيل في مقدمة لمخطوطة تبحث في الكهانة وعلم الغيب، ونجد فيها: «أن الله خالق الأشياء، أوجد كل شيء من العدم، على غير مثال، ورسم (في عقله) مستقبل الأشياء جميعًا قبل أن توجد بالفعل. وهو يهب كل إنسان، وبمشيئة من لدنه، ما يرى

أن المرء يستحقه من كنوز كينونته الـكاملة، ومن ثم، فإن المخلوقات جميعًا، العاقلة منها، وغـير العاقلة، والجامدة . . وعلى السـواء - تظهر الطاعة له. ومع أنها، في حـيواتها، قد هبطت إلى درك مـخلوق فانٍ فإنها تبـجله كرمز أوحد لـلوحدة في الوجـود. وهو (الله) وقد صـور جمـيع الأشياء قـبل أن جسدهـا - يفيض عليها من لدنه نزوعًـا إلى الحدس وحوز المعرفـة، ويجعله مستكنًا في خفايا الأفئدة (أركان) من الناس. وبين فترة وأخرى تتبدى وضعية الخلق هذه في أن الله قادر على أن يتـصل، عن طريق نوع من الوثاق، بأجل المعلمين للبـشريـة وأعظمهم. ولو أزيحت جـمـيع أوجه الخـلاف بين الناس جانبًا، لربط العقل أو «العدالة الإيجابيـة» بين الخلق جميعًا بحبل من المساواة والتوازن». هذه لغة دفاقة، فـضفاضة، يعسر تقصي مرامـيها، لكننا هنا أمام تصور واضح عن وجود رباط خاص بين البشـر، الذين ميزهم الله بتلقي هبة من لدنه، من المعرفـة الحدسية المدركـة. وهذا هو الرباط الذي يولد حالة من السـلام (والاطمـئنان) في المجتـمع البـشـري كله، وهو رباط مـواز للأربطة (النواميس) التي تتـحكم في مسيرة الكون وتحـفظ وجوده. وإلى هذا العنوان الرئيس يكرس هوغو ترجماته الأكثر اهتمامًا لديه. هذا هو سر الخلق المنسوب لأبولونيوس، والذي يدعي أنه وصـف هرمس للكيفيـة التي تم بها خلق الله هذا العالم، ولأصول المعادن، والنبات، والحيوان، والبشر. وعلى طول ذلك المصنف ينبث تركيز على فكرة الوحدة الضمنية في الطبيعة، وعلى أونقة تصل كل مسـتوى في الخليـقة . . ما دامت الأشـياء جمـيعًا تـنبع من مادة (ذات) واحدة وبذرة واحدة. ونحن نجد هذه الفلسفة موجزة في الوثيقة المعروفة باسم «برشامة الزمرد» (Emerald Tablet)، التي غدت مذهب الخيمائيين فيما بعد، والتي نجد أقـدم نسخة لاتينيـة منها ضمن ترجـمة هوغو لكتـاب سر الخلق. والنص الذي يورده هوغو قريب جـدًا من مخطوطة عربية تم استنسـاخها في

485 هـ/ 1092 م. ومن نسخة عربية أخرى منها لا تزال موجودة في إسبانيا. وليس لدينا دليل عربي ثابت على أن مخطوطة سر الخلق هذه كانت موجودة في مكتبة بني هود، وإن كان جديرًا بالملاحظة هنا أن تلك المخطوطة تأتي من المصدر ذاته، تشترك مع الثانية في ذكر المصادر الهرمسية والأفلاطونية الجديدة ذاتها مثل رسائل إخوان الصفا، التي كانت في سرقسطة. ونحن بدورنا لا نملك أي ترجمة لهوغو لـ (رسائل إخوان الصفا). وعلى كل حال، فإن هناك ترجمات لاتينية، ليس عليها اسم مترجمها، لرسالتين من تلك الرسائل على الأقل، وأدلة أخرى قد يعثر عليها يومًا ما عن تأثير تلك الرسائل في الدارسين اللاتين في شمالي إسبانيا. غير بعيد من طرسونة كانت مدينة تطيلة على نهر إيبرو. وفي هذه المدينة كانت تقطن جالية يهودية مهمة، وأخرى مسلمة مهمة أيضًا، كما أن المدينة هي موطن الدارسين اليهوديين أبراهام بن عزرا (1086-1164م) ويهودا هاليفي (ت 1141م). ويقال إن المترجمين هرمان الكارنثي (Hermann of Carinthia)، وروبرت القيطوني (Robert of Keton) قد اشتغلا في منطقة إيبرو 1141م. فمن المعقول إلى درجة كبيرة أنهما كانا في تطيلة؛ بل لقد أصبح روبرت فيما بعد رئيس الكنيسة في تلك المدينة. وكان هرمان يعرف عدة مصادر مثل ما عرف هوغو، ولربما أتيح له الوصول إلى مكتبة بني هود أيضًا. فهو يذكر أنه يعرف مصنفات ثيودوسيوس وأرخميدس، كما قام بنسخ مبادئ إقليدس وجداول الخوارزمي الفلكية.. وكل هذه كانت في حوزة بني هود بالتأكيد. ونحن نجده في مؤلفه الأصيل، الأكبر، عن نشأة الكون (Cosmogony)، والذي سماه في الأرواح والجواهر - يذكر كتاب برشامة الزمرد الذي عرفه من سر الخلق، (وهو الدارس اللاتيني الوحيد، غير هوغو، الذي يبدو أنه عرف المصنف الأخير) كما يشير إلى عدة مؤلفات لهرمس. وعلى كل حال ففي مقدمة كتابه في الأرواح الذي وجهه

إلى روبرت - يجري هرمان مـقارنة بين الأسرار (secreta) والمدارس العامة. وكان روبرت وهرمان يشتغلان معًـا، ليلا ونهارًا، على ذخيرة العرب (Intimi Arabum thesauri) الخاصة، في قدس أقداس منيرفا (Adyta Minerva). وكان هرمان (في هذه الأثناء)، يقلب الأمـر فيما إذا كان يجـوز له أن ينشر ثمرات بحـثهمـا الطويل على الملأ، إذ كـان يخشى أن يقـترف الجـرم الذي اقتـرفه نومنيوس (Numenius) الذي أذاع أسرار الإلهة إلـيوزينيا (Eleusinia) وبالتالي شاهد إلهات أليوزينيا هذه في رؤياه يـرتدين ثياب العاهرات، ومبذولات لكل من هب ودب. وفي حال هرمان تطمئنه الإلهة منيرفا - في الحلم أيضًا - إلى أن فضائلهـا لن تنتقص حين تعرف صاحبـتها، فينبغـي أن تعرض للملأ بكل حرية وسخاء. وسواء كان قـرار هرمان أن يذيع أسرار علوم العرب يمثل تغيرًا في السيـاسة يختلف عن قرار هـوغو في ألا يذيعها، أم لم يكن، فـذاك أمرٌ يعتمـد على قدر الثقة والاطمئنان اللذين نوليـهما للأسلوب الأدبي الذي تبناه الترجمان في مقدماتها. وإنها لحقـيقة ثابتة أن ترجمات هوغو كانت محدودة الذيوع والانتشـار جدًا. أمـا هرمان وروبرت في الجهـة المقابلة فكانا يقـومان بالإعلان عن عملهما إلى أفـراد السلطات العليا في أوروبا، في ذلك العهد. ها هو روبرت يقطع عهدًا إلى أسقف دير كـولوني، بطرس العظيم التبجيل، والذي يرجع إليه الـفضل في تشجـيع إصلاحات دير كـولوني بإسبـانيا، أنه (روبرت) سوف يتحفه «بهبة قدسـية تضم بين جوانحها جماع العلم». ويعني مصنفـا في الفلك؛ في حين بعث هرمان مـصنفًا من ترجمـاته، هو «خريطة نصف الكرة السماوية» (Planisphere)، لبطلميوس، إلى السيد ثيري من أهل شاتريه، وكان ثـيري أكبر مربٍّ في فـرنسا في الربع الأخير من القـرن الثاني عشر الميلادي. وفي مقـدمة تلك الترجمة يعرض هرمان تاريخًا مـقتضبًا لعلم الفلك، ويشير إلى الكتب المرجعية فـي الموضوع، ويقوم بالدعاية لثلاثة كتب

من تصانيفه هو. ولمصنف واحد لروبرت. وكان ثيري الأنف الذكر منهمكًا في تجميع مكتبة لمخطوطات لم يتم شرحها أو التعليق عليها، تبحث في الفنون الحرة السبعة، بين كتبها (المكتبة) نسختان مترجمتان عن العربية، ربما كانتا بين نسخ روبرت وهرمان.

وبعد عقد من السنين، أو عقدين، عقب مشروع روبرت هيرمان لأن يترجما مخطوطات تعالج الهندسة والفلك ويبعثا بذلك إلى فرنسا - تم تخطيط برنامج للترجمة كان أشمل من مشروعهما. وقد بوشر به هذه المرة في طليطلة. ويبدو أن القوة المحركة لهذا البرنامج كان كبير الشمامسة القاطن في طليطلة، واسمه دومينيكوس غونديسلينوس(Dominicus Gundissalinus). ولربما أن دومينيكوس هذا، وكرد فعل من طرفه على فكرة وجود «صفوة سرّية مستنيرة» كان يرى أنه لم يعد من الممكن أن يغدو المرء «حكيمًا» بذلك المعنى، بل إن كل ما يستطيعه المرء هو أن يطمح لأن يكون خبيرًا متقنًا لعلوم معينة، أو يعرف، على الأقل، شيئًا عن بعض تلك العلوم. ولتيسير ذلك على الطالبين يصف دومينيكوس تلك العلوم واحدًا بعد الآخر، في كتابه في العلوم مستقيمًا معلوماته في ذلك إلى درجة كبيرة من ترجمة لكتاب الفارابي تصنيف العلوم قام بها جيرار الكريموني. ومن الثابت، بدرجة معقولة، أن جيرار الكريموني كان يشتغل وهو على صلة وثيقة بـ «دومينيكوس»، وربما كان هو نفسه «جيراردوس» الذي وصف بأنه الشماس فى إحدى وثائق كاتدرائية طليطلة المؤرخة فى 11 مارس 1162م، حيث يدعى «جيرادوس المعلم» فى وثيقتين آخريين من وثائق الكاتدرائية، تاريخهما مارس 1174م ومارس 1176م. والوثائق الثلاث ممهورة بتوقيع دومينيكوس. ولقد وفر كتاب الفارابي الموسوم بـ «في تصنيف العلوم» قدسًا صغيرًا يقصد جيرارد وعلى منواله يرسم برنامج ترجماته التي استخدم الكثير منها دومينيكوس، واحدة

بعد الأخرى، حين كيف (عدل) نص الفارابي ليجعله مصنفًا مستفيضًا شاملا للفلسفة وفروعها سماه فى تقسيم الفلسفة - سلك فيه نهج مسودة برنامج طوره ثيري (من شارتريه) وتلاميذه. وإلى جانب دومينيكوس وجيرارد لا نجد مجموعةً كبيرةً من عِلية القوم منكبة على الترجمة من العربية فحسب، بل نشهد أيضًا زيادة في عدد المخطوطات في مجال الطب والفلسفة. فقد ترجم جيرارد عدة مؤلفات لأرسطو، وبعض الشروح على أرسطو لمؤلفين عرب ومؤلفين إغريق سبق أن ترجمت أعمالهم إلى العربية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن دومينيكوس ورفيقه أفيندوس (Avendauth)، وجوهان الإسباني (Johannes hispanus) ترجموا مصنفات الدارسين العرب واليهود، الذين لخصوا وأعادوا ترجمة فلسفة أرسطو، في ضوء اتجاهات أفلوطينية جديدة . . . وأعني ابن سينا وابن جبيرول (Gabirol)، والغزالي. كانت إعلانات روبرت القيطوني وهرمان الكارنثي عظيمة الأثر بكل وضوح. فها هو يوحنا (من ساليزبوري) يعتبر العرب أكثر تقدمًا من اللاتين في علوم الهندسة والفلك. وكانت طليطلة هي الموطن الطبيعي الذي يمكن أن توجد فيه العلوم العربية. وإليها انجذب جيرار الكريموني تدفعه رغبته الشديدة في الحصول على كتاب المجسطي لبطلميوس، الكتاب المعتمد في علم الفلك منذ القرن الثاني بعد الميلاد. وهناك دارس آخر، اسمه دانيال (من مورلي) (Daniel of Morley) يروي حكاية أوفى تفصيلا عن وفوده إلى طليطلة. لقد غادر دانيال إنجلترا أول الأمر ليطلب العلم في باريس، لكنه خاب فيما وجده هناك، وسمع أن «العلم عند العرب» يضم كل ما صنف في العلوم، تقريبا، ويهتم به هو، وهكذا بات في لهفة إلى طليطلة، فهرول إلى هناك. ولم يخب أمله فيها. وهو يورد محاضرة ألقاها جيرار في علم الفلك. توفي جيرار الكريمون في 1187 م. وعند وفاته قام تلاميذه (socii) بوضع لائحة

تشمل مترجماته العديدة عن العربية، إذ كان الرجل شديد التواضع، حتى إنه لم يضع اسمه على كثير من تلك الترجمات. لربما كان بين أولئك التلاميذ كل من دومينيكوس وجوهان الإسباني. لأن الأول منهما كان لا يزال على قيد الحياة 1181م، (ولا دليل هناك على أنه توفي بعد ذلك مباشرة)، فيما عاش الأخير حتى 1215م.

شهد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، استمراراً في نشاط الترجمة. وهناك شاهدان على هذا النشاط جديران بالملاحظة. الأول نقل حصيلة ذلك الازدهار الأخير في الفلسفة في إسبانيا الإسلامية: والثاني نشأة «الترجمة الرسمية». أعني القيام بالترجمة بصفتها جزءاً من السياسة العامة للدولة، إما بغرض تفخيم الأمة الإسبانية الحديثة الظهور أو لغرض رد المسلمين الإسبان إلى النصرانية. دعنا نبحث هذين العاملين: في عهد سيطرة الموحدين على البلاد حدث صيف هندي(حار شديد الوطأة) للفلسفة في إسبانيا الإسلامية. وقد اتخذ ذلك الصيف صورة ثورة «أصولية» أرسطوية لم يسبق لها مثيل في أي مكان آخر من العالم العربي. وكانت الشخصية الرئيسية في هذا المشهد ابن طفيل (ت 581 هـ/ 1185 م) الطبيب الرسمي في بلاط زعيم الموحدين في قرطبة، ومؤلف الرواية الفلسفية حي بن يقظان - وهي حكاية عن يتيم يوجد في جزيرة صحراوية لا ناس فيها، ومع ذلك يتوصل إلى حقائق الفلسفة والدين عن طريق الاستنتاج لا غير. ذلك هو كتاب ابن طفيل الذي قدمه للزعيم الموحدي صديقه الفيلسوف ابن رشد (ت 594 هـ/ 1198 م) وألهم البطروجي أن يكتب مصنفًا في الفلك، وسمه صاحبه باسم في حركات الأجرام السماوية (المكتوب حوالى 600هـ/ 1200م). والكتاب محاولة ثورية في علم الفلك تدعو إلى استبعاد نظام بطلميوس القديم كيما يحل محله أنموذج يتفق مع «فيزيقا» أرسطو. ليس هذا فحسب،

بل لقد قام ابن رشد، عقب ذلك، بالمشروع الأكثر طموحا، وهو وضع ثلاثة مستويات من الشروح والتعليقات على جميع مصنفات أرسطو. ثم أضيف إليها فيما بعد تعليق على جمهورية أفلاطون. وقد تألفت هذه الشروح: (أ) ملخصات للنصوص الأصلية. (ب) تفسير يتضمن شروحا لما تحويه. (جـ) حاشية تأويلية لكل سطر بمفرده منها.

ومع أن الأرسطوطالية الأندلسية لم تترك إلا أثرًا قليلا في الدراسات العربية اللاحقة، فقد كان أثرها في الفلسفة اللاتينية، والعبرية، والعلوم عظيمًا جدًا. كان في هذا المناخ الثقافي في قرطبة أن تشكلت فلسفة ابن ميمون (ت 600 هـ/ 1204 م). وبعد سنوات معدودات على تأليف مصنفات كل من البطروجي وابن رشد تمت ترجمتها إلى اللاتينية والعبرية. حيث قام بالترجمات الأولى في إسبانيا مايكل سكوت والذي ترجم في حركات الأجرام في طليطلة، 1217م، بعد 5 سنوات من هزيمة الموحدين في معركة لاس نافاز دي طولوز. وإلى مايكل سكوت أيضًا تعزى أقدم ترجمة لابن رشد، والتي ربما بدأها «سكوت» في إسبانيا ثم استكملها حين انتقل إلى إيطاليا 1220 م[1]. وتتبدى الطبيعة الراديكالية لهذه الأرسطوطالية الجديدة، وأصلها في إسبانيا، في صورة رد الفعل المتطرف الذي أثارته في باريس، وبخاصة في التحريم الذي أصدرته جامعة باريس 1215 م، ضد تآليف أرسطو في الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية وملخصات تلك التآليف (والمقصود هو مصنفات ابن سينا وابن رشد)، وضد كتابات موريشيوس الإسباني بين كتابات أخرى. وأفضل تفسير مقبول عن هوية الأخير أنه هو موريشيوس، رئيس شمامسة طليطلة، والذي رعى ترجمات مخطوطات أخرى وجدت في خزائن

(1) تشارلز بيرنيت، نفس المرجع، ص 1459.

الموحدين، كما سيتبين لنا فيما بعد. ومن المؤسف أن استمرار الاهتمام بالأرسطوطالية في إسبانيا المسيحية في القرن الثالث عشر الميلادي أمر لم يتم البحث فيه حتى الآن. لكنه واضح من الحقائق التالية: ها هو ألفارو (Al-varo) الطليطلي (عالم الأزهار من 1267 م وحتى ما بعد 1268 م) ينسخ ترجمة مايكل سكوت لكتاب البطروجي، في حركات الأجرام، ويكتب تعليقات على كتاب ابن رشد في مادة الأرض. وقد أهدى شغله على الكتاب الأخير إلى أسقف طليطلة، الأب غونزالو غارثيا جوديل، الذي جمع بنفسه عدة مخطوطات من أعمال أرسطو، وابن سينا، وابن رشد، قبل 1273 م من ثم كلف الأسقف من يقوم بترجمة الأجزاء التي تبحث في علوم الطبيعة من كتاب الشفاء لابن سينا، التي لم يترجمها دومنيكوس. ومع مجيء غارثيا جوديل نأتي إلى نهاية القرن الثالث عشر. لو عدنا إلى الوراء لاستطعنا متابعة سير «الترجمة الرسمية» خلال ذلك القرن. والحق، أن معركة لاس ناقار (609 هـ/ 1212 م) ثم الاستيلاء على إشبيلية وقرطبة بعد قليل، وبقاء غرناطة مملكة إسلامية وحيدة في إسبانيا، وإن ظل ملكها في مرتبة تابع - كل ذلك، قد منح الأساقفة والملوك النصارى شعوراً عظيماً بالثقة، فنحن نرى أسقفًا واحدًا على الأقل وملكين اثنين - ينتجون مخطوطات بأسمائهم الخاصة، رامين إلى جعل شبه جزيرة أيبيريا كاملة في إسبانيتها ونصرانيتها معًا. ها هو رودريغو خيمينث دي رادا، أسقف طليطلة من 1210 م - 1247م يكتب تاريخ القوط، وتاريخ العرب، وكل منهما يعتمد اعتمادًا وثيقًا على مصادر عربية. وها هو (مارك) الكاهن في كاتدرائية طليطلة يتسلم تكليفًا من رئيس الشمامسة موريشيوس، (الذي سبقت الإشارة إليه) أن يقوم بترجمة القرآن، ونقل اعتراف الإيمان (أركان الإيمان) لدى مؤسس حركة الموحدين، إلى اللاتينية. وهنا أيضًا نجد جيمس الفاتح، ملك قطلونية (ت 1276 م)

وكان هذا رجل حرب أكثر منه بطل ثقافة، فقد أضاف بلنسية، ومرسية، وجزر البليار إلى مملكة قطلونية؛ لكنه كتب أيضًا سيرة حياة فريدة بلغة قطلونية سماها سفر الأعمال (Libre dels feyts) كما وأنشأ مدرسة لتدريب المبشرين.

ومن الطبيعي أن يكون أبرز مثال آنذاك هو مثال ألفونسو العاشر «الحكيم» ملك ليون وقشتالة من 1252 م حتى 1284 م. والمشاعر القومة عند هذا الرجل بارزة تمامًا في تشريعاته القانونية العظيمة، وفي كتاب تاريخ إسبانيا، وتاريخ العالم اللذين اعتمد فيهما على كتب رودريغو خيمينت في التاريخ، بل على المؤلفات الإسلامية التي ترجمها هرمان الكارنثي وروبرت القيطوني. وهناك ما هو أقوى من كل هذا على عظمة الرجل، فهو الذي اختار لغة قشتالة لغة أدبية في بلاط مملكته. صحيح أن أرسطو وفلسفته ما كانا يلقيان اهتمامًا لديه، لكنه رعى ترجمة مخطوطات تبحث في السحر، وعلم النجوم، والحكايات المسلية، والألعاب (بما في ذلك الشطرنج، والسهام، والنرد). ولم تكن لغة تلك الترجمات هي الإسبانية فحسب، بل لقد جعلها تبدو وكأن المؤلفين أنفسهم كانوا من الإسبان أيضًا. فقد سمي كتاب غاية الحكيم مثلا (Picatrix Hispanus) أي الحكيم الإسباني. ومن الطبيعي أن المؤلفين الأصلاء كانوا «إسبانيين» على نحو ما، فمع أن مؤلف غاية الحكيم ليس مسلمة المجريطي نفسه إلا أنه عاش في الأندلس فعلا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويظهر أن واحدة أو اثنتين من المخطوطات في علم النجوم قد كتبها المترجمون أنفسهم، وهم إسبان. والواقع أن عدم الإشارة إلى اشتراك أي شخص مسلم في الترجمة أمر ملحوظ، إذ إن معظم المترجمين عند ألفونسو كانوا من اليهود، ومن لم يكونوا يهودًا فهم من المسيحيين، وهم الذين قاموا بترجمة لغة قشتالة إلى

اللغة اللاتينية في بعض الأحيان. ما الذي يمكن أن يتعلمه الأوروبيون من هذه الترجمات الإسبانية؟ يجب أن يقال أولا: من غير المحتمل أن تقدم المؤلفات في الفلسفة العلوم الدقيقة معلومات كثيرة عن المجتمع الذي كتبت فيه. ومع ذلك، فإنه يمكن الفوز بمعلومات ذات دلالة عن تمهيد لدين الإسلام نفسه من قراءة المخطوطات التي أنفق عليها بطرس المبجل في أربعينيات القرن الثاني عشر الميلادي، واشتراها من هرمان الكارنثي وروبرت القيطوني وبيتر الطليطلي. وهذه هي كل الترجمات التي تمت لمخطوطات عربية عن الإسلام، كما ضمت القرآن، وحياة محمد، ووصفًا للخلفاء الأولين، ومناظرة بين رجل مسلم وآخر نصراني. ودون النظر إلى الاتجاه السلبي المتطرف تجاه الإسلام والذي يبديه روبرت القيطوني في المقدمات التي يكتبها هو - فإن الترجمات ذاتها أمينة للأصول التي أخذت عنها. وقد ألحق بطرس بفريق الترجمة الذي يخدمه رجلا مسلمًا، اسمه محمد، افترض أنه سيكون عونًا في ترجمة أمور العقيدة الإسلامية. ومن قبيل ذلك أيضًا أن الرجل الذي قام بترجمة المناظرة بين المسلم والنصراني (مناظرة الكندي) ترك مكانًا فارغًا لجملة واحدة قالها المأمون، وهو الحكم في المناظرة، لصالح الرجل المسلم. إذا اعتبر المأمون النصرانية دينًا يدعو إلى التمتع بالحياة في العالم الآتي (الآخرة) لا هذه الدنيا، فيما يتيح الإسلام للمرء أن يتمتع في هذا العالم (الدنيا) والعالم الآخر (الآخرة) على السواء. ولسوء الحظ أن محققًا مبكرًا للمخطوطة اللاتينية محا جملة هذا الاستحسان (من المأمون) للإسلام، وبالتالي بتنا لا نجد الجملة في المخطوطات اللاحقة. وأيا كانت الحال، فإن «مجموعة طليطلة»، كما يطلق على المؤلفات التي أنفق على ترجمتها بطرس المبجل - بقيت مرجعًا ثمينًا للغربيين الذين يؤدون فهم الإسلام. ففي القرن السابع عشر الميلادي كانت لا تزال ترجمة روبرت القيطوني للقرآن مستعملة لدى

البعثات التبشيرية المسيحية، كما غدا «رد» الكندي في المناظرة المشهورة شائعًا في العصر الحديث، وبخاصة عندما تقابل الإسلام والمسيحية في شمالي إفريقيا.

وهناك مصادر أخرى لاكتساب المعرفة عن المجتمع الإسلامي في إسبانيا، وهي المصنفات في علم التنجيم وضروب الكهانة. وقد نوّه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى أنه في بعض ترجمة مخطوطات «حنا الإشبيلي» 529هـ/ 1135 م لكتاب أبي معشر الموسوم بـ المقدمة العظمى إلى علم التنجيم (235 هـ/ 849 م) - هناك حواش تفسر بعض المصطلحات المستخدمة في الكتاب، من ضمنها «لاحظ أن أبا معشر يسمى الضبع، أي مواطن الإقامة، بـ «الفلل» (الدارات) التي يسكنها كبراء العرب . . أي مضارب الخيام، لأن كبراء العرب يقيمون دائمًا في خيام لا في مدن». والمعلق نفسه يترجم «المدن والقاعات» بلفظة «القصور»، وهي المشتقة من «القصر» أي الحصن (Castle). ومرفقًا بالجداول الفلكية في مخطوطتين من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي نجد لائحة ثنائية اللغة، العربية واللاتينية، لقراءة الخط، تشير إلى ما يجب أن يأتيه شخص ما (غير المستطلع) من أفعال وممارسات قبل اعتماده على علامات البروج التي يقع فيها كل نجم. وهي أنشطة تبعث على السرور. والمفروض أن تستدعي إلى الذهن وسائل الترفيه التي كان يمارسها المترفون من أهل مسيحي إسبانيا - مثل العزف، والاستماع إلى الآلات الموسيقية (بما فيها الرباب، والشوم، والبوق، وأنواع الطبول المختلفة، والغناء). ومن ذلك ركوب الخيل في الرياض الجميلة، والمقيل في ظل الأشجار، وشراء المنازل والمضافات أو تشييدها، وتزيين غرف استقبال الضيوف في المنزل، وشراء «البوابيج» (نعال تلبس داخل المنزل)، وشم الورود والزنابق. ودخول الحمام، وارتداء الثياب الزاهية المتعددة الألوان، أو الحراير،

أو المطرزات، أو الثيــاب المردنة - ذات الردنين الطويلين. وكذلك صــيد البط والأرانب، والقنص بالبازي، ومداعبة الجواري، وتعاطي الشراب على ضفاف النهر، (إما شرب عصــير الكرمة - الخمر - أو نقيع التمـر - النبيذ). وأخيراً يأتي تناول جـميع صنوف الأطعــمة الــلذيذة، ومن جملة هذه لحم الحَـمَل، وفـراخ الدجاج، وزغـاليل الحمـام، والحـجل، وطيور الســمن، والرطـب، وفطيرة من الســميد، وكعكة (الحلوى) والزلابيــة، والأرضي الشوكي، وبقل الشـبث (الرشاد)، والطفـاية (وترجمت إلى الـلاتينية بأنهـا لحمـة تطبخ مع الكزبرة)، والفطر. وتشـير بعض الكتب في التنجـيم إلى أفضل وقت لـتعلم عـزف القيـثارة (يعني آلة العـود). ودق الطبل (ويعني الطنبـور)، والنفخ في البوق، ويقــدم المشورة حـول تمهيـد أرضيات قنوات الري، بمـا في ذلك ذكر أوصاف الشادوف ترجمت في اللاتينية بلفظة "Stork"، و(اللقلاق)، والسانية (مغرفة الماء)، والناعـورة (أو عجلة الماء). وعند مباشرة تمهيـد الأرضية للقناة (فليكن القمـر في موقع جـيد) وإذا تم كل ذلك على أكمل وجـه تم تحاشي ظهـور الموانع عند الحـفر، وضــمان غـزارة دفق الماء، وتجنب مـرارته. وفي صناعة بعض الآلات التي اعـتادت بعض الشعـوب استعـمالها لســحب المياه الجوفية، والتي بسبب من مظهرها يسمـونها في العامية «اللقلق» يقول: اجعل العمـودين الصاعد والهـابط مكينين ثابتين. وفي حال صنع العـجلات، التي كان العرب يســمونها «الصناعة» أو «النورية» فإن الطريقة الموصـوفة أعلاه في حفر الآبار يجب أن تتبع. وكلتا الآلتين مفيدة في استنباط المياه لسقي البساتين والحقـول. وأوثق علاقـة من ذلك بإسبـانيا الإسـلاميـة هي المخطوطات في الكهانة (استطلاع الغيب) عن طريق أكتاف الغنم، إذ يبدو أن هذه مخطوطات تم تجويدها وتعميق مضمونها على الأرض الإسبانية. ففي المخطوطات العربية والأخرى اللاتينية، في الموضوع، هناك إشارات إلى قرطبة، وسرقسطة، وإلى

عـواصم ممالك الطوائف، الأخـرى فـي الأندلس. وفي إحـدى المخطوطات العربيـة يرد ذكر الفـريقين العربيين في إسـبانيـا - آل فهـر وآل مروان. وفي مخطوطة عربية ثانية، وأخرى لاتينية يرد اسم قبيلتي البربر - البتر والبرانس. وتورد المخطوطة تفصيلات حميمة للحيـاة العائلية في إسبانيا الإسلامية، حتى أنها تبين ما إذا كان الزوج يسيطـر على الزوجة أو العكس، ذاكرة عدد الخدم في البيت ومـا إذا كانوا من الســود، أو العرب، أو الشـراكسة؛ ومـا إذا كان شعـرهم سـبطًا أم مجـعدًا. وعلى كل حـال، فإن الأوروبيين الذين يتـقنون اللاتينيـة لم يقرأوا هذه المخطوطات من أجل أن يتـعرفـوا أكثـر على إسبـانيا الإسلامية. لقـد كانوا مهتمين بالمخطوطات لأغراض عـملية، أو إحراز تقدم في علوم الرياضيات أو الفلسفة. ولم يكن العرب مـجرد قنوات انسابت فيها علوم الإغـريق وثقافـتهم، كـلا، بل الثابت الذي يقـر به الجمـيع أن أولئك المترجمين (الإسبان) كانوا ينقبون في مؤلفات الإغريق القدماء، ويتذمرون من وقت لآخر، حين لا يقـعون إلا على مجرد ترجـمة عربية لا أكـثر، لمصنف إغريقي. فـجيرار الكريموني، وروبرت القيطوني، وهرمـان الكارنثي - كانوا جميعًا ينشدون كتاب المجـسطي لبطلميوس، في حين كان قسطنطين الإفريقي راغبًا في أن يكتب تمهـيدًا لكتابي جالينوس وابقـراط الأصيلين. لكنه كان من المعتـرف به (لدى المترجمين عـامة) أن الدارسين الذين كـتبوا بالعـربية طوروا مخطوطات الأقـدمين وزادوا عليها، ويسـروا الوصول إليها. ولربما كـان فهم كتاب المجسطي هو الهدف الذي سعى إليه كل فلكي طموح، إلا أن الدارسين في العـصـور الوسطى، بما في ذلك دانتي، وجـدوا أنه من الأسـهل عليـهم استـخدام كـتاب المبـادئ في الفلك للفرغـاني. في تلك الأيام كان مـصنف بطلميوس الكتب الأربعة يعتبر المصدر النبع لدراسة علم الفلك؛ ومع هذا فإن مؤلفات أبي معشر والقابسي كـانت أكثر تداولا في النسخ وأشمل انتشارًا بين

الحافظين. ولقد وفرت كفاية ابن سينا الموسومة بـ الشفاء منهاجًا كاملا لدراسة الفلسفة. ولربما تم لها ذلك لأن الكاتب يعطي إجابات واضحة وقاطعة أكثر مما يترك القضايا (التي يبحثها) معلقة في الهواء. لهذا كان التعامل معه أسهل من التعاطي مع عدة كتب في فلسفة أرسطو، ومن ثم شاع استخدام كتاب ابن سينا والرجوع إليه. أما ابن رشد، من ناحية أخرى، ورغم قيوده الثلاثة في تعليقه على كل واحد من مؤلفات أرسطو - فقد وفر طريقة متكاملة مباشرة لدراسة مفصلة لأرسطو، وأنموذجًا يحتذيه من تصدوا لشرح أرسطو باللاتينية من منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فصاعدًا. وكعلامة على نجاحه (ابن رشد) نجد أن عدد شروحاته التي لا تزال باقية في اللاتينية أكبر مما هي في اللغة العربية، الأصلية.

يبدو أن العرب في العصور الوسطى كانت لديهم نزعة خاصة وشغف بالرياضيات، لكن الترجمات اللاتينية في هذا المجال لا تقدم لنا إلا انعكاسًا خافت النور عن أعمال رياضيين كبار مثل المؤتمن بن هود، وعمر الخيام. وعلى كل حال، فإن الترجمات هي التي قدمت الأرقام العربية إلى نظام العدّ في الغرب، كما قدمت علم الجبر، وعلم المثلثات، وعلم الهندسة المتقدم. وفوق كل ما سبق، فقد سيطرت المؤلفات العربية في حقل الطب طوال القرون الوسطى. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من أن يتذكر بعض الأسماء التي غدت معروفة بصيغها اللاتينية في هذا المجال، مثل «ابن سينا» (وهو صاحب كتاب القانون في الطب) والرازي، وموسى وإسحاق (ابن حنين)، وأبي القاسم (الزهراوي). ولنذكر أن معظم هذه الترجمات قد تمت أصلا في إسبانيا. بل لقد كتب الكثير منها في إسبانيا كتبه مسلمون إسبان (وإلى حد أدنى، يهود أو نصارى) عاشوا هناك، وقد سبق أن ذكرنا مسلمة المجريطي، والبطروجي، وابن باجة، وقد عرفت آراء الأخير بالذات من تعليقات ابن

رشد. لكن هناك آخـرين مثل عريب بن سـعيد الذي أسـهم في العمل على تقويم قـرطبة، وإبراهـيم بارحيـا (ت حوالي 531 هـ/ 1136 م) الذي صنف كـتابًا في علم المثلثـات ترجمـه أفـلاطون التيـفولي، وجـعل عنوانه كتـاب المساحات، مثل عالم الرياضيـات والفلك في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشـر الميلادي، ابن مـعاذ الجـياني (من جـيان) الذي ترجـمت أعمـاله عن «انعكاس الضـوء في الجـو»، وجـداول جـيـان الفـلكيـة، على يد جـيـرار الكريموني، والزرقالي الذي اشـتغل على جداوله الفلكيـة في طليطلة حوالي 462 هـ/ 1070 م وظلت هي الجـداول الفلكيـة النموذجـيـة في الغرب بعـد ترجمتها إلى اللاتينية، بين أواخر القـرن الثاني عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلاديين. ولا ننسى أن مخطوطات عربـية كانت تصل أيضًا إلى الأندلس من أقـصى أرجاء العـالم الإسلامي، وهذا في حـد ذاته، يشـهد لصـالح المعيـة الأوساط الأكاديمية في إسبانيا الإسـلامية. وليس غريبًا أن نجد أدلار أف باث قد اعتبر «العلم العربي» مرادفًا ندًا «للفكر العقلاني». ولا شك في أن ما كتبه هوغو الشنتـالي عن موضـوعه ما أكثـر ما وجد صـداه على ألسنة كثـير من زمـلائه اللاتين حول مـوضـوعات أخـرى. فقـد قال «إنـه يليق بنا أن نقلد العرب، لأنهم، إذا جاز القول، كانوا أساتذتنا، والطليعة هي السباقة في هذا الفن»[1]. لم تصل الترجمة في إسبانيا الإسلامية إلى ما وصلت إليه في بغداد في عصر المنصور والرشيد والمأمون كما يبدو، حيث لم تشر المصادر إلى كثير من الكتب التـي ترجمـت في الأندلس، ويبـدو أن ذلك راجع إلى أنه كـان بالإمكان جلب نسخ من الكتب المتـرجمة من المـشرق إلى الأندلس دون بذل جهد في ترجمتها من جديد. وعلى ذلك فإننا نعتقد أنه قد جلبت كتب كثيرة

---

(1) تشارلز بيرنيت، نفس المرجع، ص 1467.

مترجمة من المشرق وخاصة في عـهد الخليفة الحكم المستنصر. وقد ذكرت لنا المصادر كـتابين من الكتب التي تمت ترجمـتها في إسبـانيا الإسلاميـة وهما: كـتاب ديسـقوريدس (الأدوية المفـردة) والمعـروف بكتاب الحـشائش، وكـان باليونانية، وكـتاب أورسيوس (هروسيس أو هروشيش في المصـادر العربية). ويـسمى (التـواريخ السـبعـة في الرد على الوثـنيين) وهو باللاتينيـة. وهذان الكتابان كان قد أرسل بهما الإمبـراطور البيزنطي قسطنطين السابع إلى الخليفة عبـد الرحمن الناصر مع السـفارة التي بعث بهـا إليه 238 هـ. وكان الكتاب الأول قد ترجم في بغداد في عـهد الخليفة المتـوكل العباس (232 - 247 هـ) على يد (آصف أو أسطفن بن باسيل) من اليونانية إلى العـربية، وقام بمراجعة الترجـمة (حنين بن إسحاق). وقـد وضع إسطفن أسماء عربيـة للنباتات في مقابلة الكلمات اليونانية، غيـر أن بعض الأسماء ظلت على صورتها اليونانية لعدم معـرفته بها، وهنا جاء دور الأندلس لتكملة ذلك، فيـذكر المؤرخون أن الناصر لمـا وصلته نسخـة من هذا الكتاب كلف طـبيبـه الخاص (حـسداي بن شروط)، وحمـد النباتي، وعبد الرحـمن بن الهيثم، وأبو عبـد الله الصقلي وكان له إلمام بالعقاقـير والنباتات بالنظر فيه وترجمـته، غير أنه لم يكن لديهم إلمام باليونانية فأرسل إلى الإمبراطور يطلب منه إرسال مترجم له، فأرسل إليه الراهب نيقولا، الـذي كان يجيد اليونانيـة واللاتينية 340 هـ، ففسـر أسماء العـقاقـير المجـهولة، وتتـلمذ على يديه كـثيـر من المهـتمين بدراسـة الطب والأعشـاب. وقد كان لذلك أثره في إقبـال الكثير من مـسيحي إسبـانيا على دراسة الطب والعـقاقير مـتخذين من هذا الكتاب مـصدراً رئيسيًـا لهم. وأما الكتاب الثاني فيذكر أنه قام بترجمـته للحكم المستنصر قبل الخلافة، ويبدو أنه أخذه من والده الناصر - قـاضي النصارى بقرطبة وليد بن حـيزون الذي قام بدور المتـرجم للملك أردون الرابع ملك ليـون عندمـا قدم لزيـارة المستنصـر

351هـ، وشاركه في هذه الترجمة قاسم بن أصبغ البياني - نسبة إلى بيانة - المتوفي 340 هـ.

استفاد المؤرخون والجغرافيون مسيحي إسبانيا من هذه الترجمة من أحمد بن محمد الرازي (344 هـ) إلى ابن خلدون (808 هـ). ومنهم من نقل من هذا الكتاب ونص على ذلك صراحة. وليس ببعيد أن تكون هناك كتب أخرى قد ترجمت عن اليونانية واللاتينية وغيرها إلى العربية في الأندلس، بالرغم من عدم إشارة المصادر إلى ذلك كثيراً، حيث نهضت الحركة العلمية، ووجدت التشجيع الكافي، وتوافرت كافة الإمكانات التي تساعد على الترجمة[1].

العلوم الطبيعية

لم تغير الجيوش العربية التي فتحت أراضي شبه الجزيرة الأيبيرية حضارة تلكم الأراضي بين عشية وضحاها، ولم يكن في وسعها أن تفعل ذلك أصلا، فقد تكونت من جند أكفاء ومن قواد تمرسوا في قيادة العساكر وتنظيم إدارة الأقاليم المفتوحة، كان همهم الوحيد استيطان الأراضي وبصورة عامة، إطاعة التوجيهات التي يرسلها لهم الخليفة من دمشق، ولذلك كان عليهم أن يعتمدوا في إدارة شؤون حياتهم اليومية على المعرفة العملية لرعاياهم الجدد، فإن مرضوا عادوا طبيباً نصرانياً وإن لقوا مشاكل لدى فلاحة الأراضي التي غنموها لجأوا إلى شركائهم ومستأجريهم طلباً للحلول، وكانت العلوم المعروفة في بلاد الأندلس آنذاك هي العلوم المنحدرة عن الفترة المتأخرة للإمبراطورية الرومانية، بعد مرورها عبر موشور العمل الموسوعي لسان إيزيدور الإشبيلي (San Isidioro de Sevilla). بعد صعود العباسيين إلى الحكم بوقت وجيز

---

(1) حسين يوسف، المرجع السابق، ص 437.

استطاع الأمير الأموي عبد الرحمن الأول النجاة بنفسه والوصول إلى قرطبة، وسرعان ما استولى على السلطة وأعلن استقلاله عن بغداد. أدخل عبد الرحمن الأول أذواقًا وأنماطًا مشرقية للعيش تليق بأمير ثقافة وتربية رفيعتين في بلاط آخر خلفاء بني أمية في دمشق، لكنه ظل معتمدًا على خبرة النصارى في إسبانيا الإسلامية ومهارتهم، اللهم في تلكم الشؤون المتعلقة بالجيش والدين الإسلامي، فكان بوسع المهندسين العسكريين والمدنيين حفر المناجم وإقامة الجسور وشق القنوات لتصريف المياه أو تحديد سمت مكة بشكل تقريبي كيما تتوجه إليها جموع المؤمنين وقت الصلاة. ولابد أن الولع بنبوءات العرافين وتكهناتهم، التي جلبت عليه طبائع الشعوب كافة، قد ازداد في أوساط المسلمين الإسبان إبان حكم عبد الرحمن الأول، ذلك أننا نتعرف على اسم الفلكي الضبي في أواخر ذلك الحكم. وقد ظلت العلوم غير الرياضية في تلك الفترة وفية للتراث الإيزيدوري بشكل تام، فالنص العربي للخريطة التي على صورة حرف T اللاتيني المحفوظة في المكتبة الوطنية بمدريد يدل على أن واضعها كان مطلعًا على مؤلفات سان إيزيدور، أو على ترجمتها العربية التي أعدت لاحقًا في قرطبة باسم تاريخ هروشيش (Historia of Ori-sius) كان أطباء تلك الفترة يدرسون، بحسب شهادة ابن جلجل الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة/ العاشر للميلاد، أحكام الأطباء النصارى المترجمة إلى العربية، والتي ليس من الضروري أن تكون أحكام أبقراط، وكانت تلك الأحكام، بصورة عامة، أحكامًا مختصرة وقاطعة سهلت للأطباء مهمة إعداد تشخيص سريع ومميز بحسب القدرات المتاحة آنذاك، ويذكر ابن جلجل ستة أطباء مارسوا مهنتهم إبان حكم الأمراء محمد الأول والمنذر وعبد الله، خمسة منهم نصارى في حين يدل اسما اثنين منهم على أصليهما: حمدين بن عبة (Opas) وخالد بن يزيد بن رومان، وكان

واحد منهم، جواد، قد اخترع دواء نال صيتًا مؤكدًا بحكم اسمه المميز: دواء «الراهب»، وفي منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد أخذ الوضع بالتغير لصالح الأطباء المسلمين، على الرغم من أنه لما أصيب عبد الرحمن الثالث بالتهاب الأذن استدعى لعلاجه يحيى بن إسحاق، ابن طبيب نصراني. وظل هذا التراث الطبي محتفظًا بمكانته المرموقة بين العرب إلى حد أن سعيد بن عبد ربه (ت 366 هـ/ 977 م) يؤكد في معرض عملة أرجوزة في الطب أن المعرفة التامة في ميدان الطب لا تتأتى إلا لمن اطلع على النصوص القديمة فيه، أي على النصوص اللاتينية، المترجمة إلى العربية. ومثلما واصل المنجمون العرب الاعتماد على الأساليب المنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة لتحديد أبراجهم، يبدو أن المزارعين، ونعني بهم ملاك المزارع الواسعة، استثمروا أراضيهم بحسب تعاليم علماء الفلاحة القدامى، على الرغم من أن هذا يعد موضوعًا خاضعًا للجدل، فحتى وقت قريب كان الاعتراف يتم بوجود تأثير مباشر لـ جونيوس موديريتس كولوميلا (Iunius Moderatus Co-lumela) (القرن الميلادي الأول)، من قادش، في مجال فلاحة الحقول بعد مضي أربعة أو خمسة قرون على الفتح الإسلامي، وكان يعتقد أيضًا بأن مؤلفه De Re Rustica كان قد ترجم إلى العربية، وقد استندت تلك الآراء إلى اقتباسات أوردها ابن حجاج (القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد) عن يونيوس (Yunyus) تتفق مع كتابات ذلك المؤلف اللاتيني. بيد أن الفكرة المطروقة تقتضي، كما يحصل في حالات كثيرة، استخدام الكلمات ذاتها وبترتيب مماثل تقريبًا بصرف النظر عن هوية المؤلف وعصره. ولما كانت الكلمات المنسوبة إلى يونيوس تبدو الآن أقرب شبهًا بكلمات فندانيوس أناتوليوس دي بيريتو (Vindanius Anatolios de Berito) المحفوظة في نصها المترجم إلى العربية عن ترجمة سريانية سابقة، فإن اسم يونيوس لابد أن

يكون تحريفًا لـ فندانيوس. على أية حال، يكمن يقيننا الوحيد في أن بعض الممارسات الزراعية الرومانية قد وصلت إلى إسبانيا المسلمة، وهذا يثير التساؤل إن كانت بعض الأساليب (مثل تلك المستخدمة في الحفر تحت الأرض وشق القنوات المائية الجوفية المياه) ترجع في أصلها إلى العرب، أم أن هؤلاء قد وجدوها محفورة ومعدة لدى وصولهم إلى إسبانيا فقبلوها على حالها لتوافقها مع الإنشاءات المائية التي عرفها إخوانهم في اليمن لقرون عديدة قبل ذلك الحين؟ (يقال قناة في المغرب وفج أو فلج في المشرق).

دخلت إسبانيا الإسلامية في منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد أول التأثيرات التقنية والعلمية من المشرق. ويمكن التدليل على ذلك بأمثلة عديدة منها وصول الطبيب الحراني إلى قرطبة وانتقاله حال ذلك إلى البلاط للعمل طبيبًا خاصًا للسلطان عبد الرحمن الثاني. ويأتي ابن جلجل على ذكر هذا الطبيب وابنين لبعض إخوته هما أحمد وعمر ابنا يونس الحراني اللذان درسا مع ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة في بغداد إبان السنوات 330 - 351 هـ/ 941 - 962 م. ولابد أن معتقدات السحر التعويذي التي يرجع أصلها إلى مصر قد وصلت في تلك الفترة أيضًا، أي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فنحن إزاء فترة الخلافة في قرطبة التي سعت إلى جمع المعارف والمعلومات من كل حدب وصوب بغية مواكبة عصرها، وقد قادت تلك السياسة إلى الطفرة العظيمة إلى الأمام في ميدان العلوم في بلاد الأندلس عقب القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. كان عباس بن فرناس (ت 274 هـ/ 887 م) أحد رواد الطفرة المذكورة، إذ لم يكن شاعرًا وعالمًا في التنجيم فحسب، بل حاول الطيران أيضًا بالقفز من قصر الرصافة في قرطبة - الأمر البطولي الذي قلد بمحاولات الطيران اللاحقة للراهب الإنكليزي آيلمر دو مالمسبري (Eylmer de Malmesbury). ولسوء طالعه لم يع

ابن فرناس وظيفة ذنب الطيور لدى هبوطها إلى الأرض وعيًا كافيًا فأصيب إصابة بليغة، بيد أنه كان رجلا سباقًا فحوّر وطوّر أسلوب حفر زجاج المرو (quartz) الذي عرفه الساسانيون والروم؛ كم أنشأ في إحدى حجرات داره هيكلا للأجرام السماوية، واختراع ساعة مائية بمقدورها تحديد أوقات الصلاة بصورة تقريبية. ولعل تلك الماكنة التي يسميها النص العربي المنقانة (minqana) غدت النموذج الأصلي للساعات المائية التي صُنعت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وبدوره، حلّ علم الصيدلة المشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية واللاتينية والهندية محل المعارف الصيدلية الشعبية، المتواضعة والعتيقة والمنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة في بلاد إسبانيا الإسلامية. وكان كتاب ديوسقوريدس، "Materia Medica" الذي نقله إلى العربية إسطفان بن باسيل، أحد أهم الكتب الوافدة إلى قرطبة. ففي حدود 337 هـ/ 948 م، أهدى الإمبراطور البيزنطي نسخة بديعة من مؤلف ديوسقوريدس باليونانية إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث، ولم يستطع الأطباء الذين كان لبعضهم إلمام باللغة اليونانية الدارجة قراءة الكتاب. فطلب الخليفة الذي لم يكن لديه خبراء في الحضارة الهيلينية من الإمبراطور أن يبعث له من يلقن اللغة اليونانية العلمية إلى أطبائه. فلبى طلبه وأرسل الراهب نيكولاس (Nicolas) إلى مدينة قرطبة. واستطاع العرب بمعونة هذا الراهب أن ينجزوا مراجعة دقيقة وكاملة للنص العربي المشرقي لكتاب "Materia Meddica" وأن يتعرفوا على هوية القسم الأكبر للنباتات المذكورة فيه، وهو إنجاز ذو أهمية فائقة، لأن اللغة اليونانية العلمية أصبحت تشكل منذ ذلك الحين جزءًا من ميراث مجموعة من الحكماء مثل حسداي بن شبرط وابن جلجل ومسلمة المجريطي الذين كان لهم تلامذتهم الخاصون في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد. وفي الفترة ذاتها نتعرف على أول

نماذج الطب الأندلسي المحلي، إذ وضع عريب بن سعيد في حدود 353 هـ/ 964 م رسالته في علمي طب الأطفال والتوليد الموسومة كتاب خلق الجنين الذي يحوي تفاصيل ذات طابع تنجيمي، كما يسمح لنا أيضًا بتحديد الجانب الذي عرفته قرطبة من أعمال أرسطو. وأهم من العمل المذكور أعمال أبي القاسم الزهراوي (ت 404 هـ/ 1013 م)، مؤلف موسوعة في الطب تميزت فيها الأقسام المتعلقة بالجراحة (التي ترجمت فورًا إلى اللاتينية) والصيدلة. وفي الأخيرة يدل الزهراوي أنه كان ملمًا بالأساليب المصرية والعرافية المستخدمة من قبل عطاري المشرق والتي ترجع أصولها إلى حضارة وادي الرافدين. كما يعود للزهراوي الفضل في بعض أول الأوصاف السريرية لداء البرص والمزاج النزفي وفي إدخال الميسم وسواه من أدوات الجراحة التي كثيرًا ما تظهر مرسومة على صفائح أطباء عصر النهضة، وفي رتق الجروح بواسطة النمل العادي والنمل الأبيض. عرفت بلاد إسبانيا الإسلامية في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الملاحظات النباتية الشائعة في المشرق، إذ يردد ابن سمحون عاش في حدود سنة (390 هـ/ 1000 م) أصداء كتاب الفلاحة النبطية، وكتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري (ت 150 هـ/ 767 م). وهناك تعليق عليه لابن أخت غانم من ألمرية. يسبق أوج الازدهار الحضاري لبلد ما عادة بداية تدهوره السياسي، وهذا ما حدث في بلاد إسبانيا الإسلامية فعلا: إذ حل عجز ملوك الطوائف محل الهيمنة السياسية والعسكرية لدى تجمع مسلمي شبه الجزيرة الأيبيرية في عشر أو اثنتي عشرة دويلة وحصولهم على السلم لقاء دفع جزية سنوية لعجزهم عن رد هجمات النصارى في الشمال، بينما عاش حكامهم حياة مترفة وانغمسوا في صراعاتهم الطائفية وملذاتهم التي أدت بهم في بعض الأحيان إلى رعاية العلماء في شتى نواحي المعرفة. وهكذا، أضفى ملوك سرقسطة، بنو هود، حمايتهم على الفلاسفة

ورجال الأدب، ورعى ملوك طليطلة، بنو ذي النون، العلـماء، وحمى ملوك إشبيلية، بنو عباد، الشعراء، .. إلخ. ولم يقتصر سخاء ملوك الطوائف على من برز في المجالات المذكـورة وحدهم، بل شمل أيضًا كل المبـرزين المقيمين في دويلاتهم والمسافرين الذين مروا بها. وعلى سـبيل المثال، لجأ الباجي وابن السيد بعض الوقت في سـرقسطة، كما أدخل الكرماني، أحد تلامـذة مسلمة المجريطي، رسائل إخوان الصفا، إلى إسبـانيا الإسلامية، التي نفذت أفكارها فيما بعد إلى أوروبا - عن طريق نجهله - كما لجأ الفلكي الزرقالي الطليطلي، تحسبًا لزحف النصارى على مـدينتـه، إلى قرطبـة، التي دانت آنذاك لحكم المعتمـد الإشبيلي، كما هاجـر الشاعران الصقليان أبو العـرب وابن حمديس اللذان شهـدا سقوط وطنهـما بأيدي النورمانـديين إلى إشبيليـة. ومن جانب آخر، نزح العديد من علمـاء الأندلس، لا سيما في القرن السـادس للهجرة/ الثاني عـشر للميلاد، إلى المغـرب العربي والمشرق هلعًـا من هزائم حكامهم المتواصلة. وربما كانت مـوجات الهجرة تلك وراء معرفـة المشرقي ابن الشاطر بعد مضي بـضعة قرون لمسلمة المجـريطي (ت نحو 397 هـ/ 1007 م) ووراء استـعمـال سلطان اليمن الرسـولي، الملك الأفضل، لكتـاب الخبـير الزراعي الأندلسي ابن بصال، الموسوم كتاب القصد والبيان .. إلخ. لدينا معرفة كافية حول تطور العلوم إبان تـلك الفترة بفضـل ما دونه القاضي صـاعد الطليطلي الذي يسمى أحـيانًا ابن صـاعد (ولد 462 هـ/ 1070م)، في كتاب طـبقات الأمم الذي يعد بحق تأريخًا شاملا للعلوم (يأتي ذكـره في النصوص الإسبانية عـادة تحت عنوان "Libro de las Categorias de las Naciones". ويشكل هذا العمل الذي وصلنا، كالعادة، مع بعض الحذوفات أرشيفًـا حقيقيًا للمعلومات إلى درجة أنه يتوفر على أسماء الشباب الواعدين في فترة إعداد الكتاب. ومن المعاصرين لصاعد الطليطلي، عالم الكيمياء أبو القاسم مسلمة المجريطي الذي

ينبغي عدم الخلط بينه وبين عالم الفلك ذي الاسم المرادف تقريبًا، صاحب كتاب درجة الحكيم، الذي يتوفر، مصادفة، على وصف بعض التجارب التي أجراها المؤلف بنفسه، تدل إحداها على احتمال معرفته بمبدأ حفظ المادة.

وضمن مجموعة المؤلفين - الذين يحار المرء في تسميتهم بالتقنيين الفنيين أو بالعلماء يجب إدراج اسم أحمد أو محمد بن خلف المرادي، وهو شخصية بقيت مجهولة إلى ما قبل عقدين، تم «اكتشافها» لدى دراسة عمله الموسوم كتاب الأسرار في نتائج الأفكار المحفوظ في مخطوطة يتيمة نسخها إسحاق بن السيد، شيخ الفلكيين في بلاط الملك الحكيم ألفونسو العاشر. إن لمؤلف المرادي أهمية عظيمة، فعلى الرغم من أن المخطوط الوحيد مصاب بالتلف بنسبة 40٪ تقريبًا إلا أنه في الإمكان إعادة تنظيمه من جديد بصورة شبه تامة.

يصف كتاب الأسرار ونتائج الأفكار عدة ساعات مائية يمكنها التحرك على فترات زمنية محددة - الأمر الذي يسمح باستعمالها كساعات - وبصورة مضبوطة مسبقًا، وبعبارة أخرى، إننا نجد أنفسنا إزاء الكتاب الفريد من نوعه في بلاد الأندلس حتى الآن، والذي يمكن مقارنته بأعمال أهرن، وبنى موسى والجزري، كما يتوفر الكتاب على جانب مهم ثان، ذلك أن الطريقة التي يعالج المرادي موضوعاته بها تشير إلى احتمال عدم وجود سابق له.

فالمصطلحات التي يستعملها تختلف، في زوج من المفردات الدالة، عن تلك المستعملة من قبل هؤلاء، وكل ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد بأننا إما في حضرة مخترع أصيل وإما إزاء ممثل لتراث محلي للحرفيين. وهو يبدو بالصورة عينها، مستقبلا عن مخترعي الساعات المائية مثل ابن فرناس والزرقالي.

وعلاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المرادي استعان بعنصر الزئبق بغية التحكم في آلية «لعبة» الميكانيكية (استعمل الجزري كرات معدنية لهذا الغرض)، وذلك بجعل الزئبق يتنقل داخل القسطاس الرئيسي للنظام. وتبرهن

الماكنة الأولى بعد أن تم تركيبها من جديد على كفاءة الآلية الحركية، وهذه هي، في اعتقادي، المرة الأولى التي تستخدم بهذه الطريقة.

من المناسب الإشارة الآن، لدفع الحاجة إلى الإصرار فيما بعد، إلى أن المخطوطة المعنية تضم رسائل لكتاب عديدين تتميز منها واحدة بوصف ست مكائن قادرة على توليد حركة دائمة، وقد قام المهندس الحرفي فرانسيس فيللار دي هونيكورت (Frances Villard de Honnecourt) (عاش في حدود 617 هـ/ 1220 م) بإنتاج واحدة منها، على أقل تقدير. وفي استطاعتنا أن نتوغل في ميدان الزراعة بقدر أكبر من الثقة، بفضل معرفتنا لتاريخها الذي أعادت لوسي بولنز (Lucie Bolens) تدوينه لنا في الآونة الأخيرة، فنحن نعرف أن مجموعة من الزراعيين قد عملوا، تحت حماية المأمون بن ذي النون في طليطلة أولا، ثم في إشبيلية لاحقًا، وعلى الرغم من عدم تأكدنا من تواريخهم، يبدو أنه من الممكن تأطير أنشطتهم ضمن عصر الطوائف، أو على أقل تقدير، في مطلع عصر المرابطين. لقد وصلنا القسم الغالب للنصوص بشكل ناقص، ذلك أنها ترد ضمن شذرات دونت في وقت متأخر جدًا من قبل مؤلفين أفارقة، وتكمن الإشارة إلى أعمال الطبيب ابن وافد (398 - 467 هـ/ 1007 - 1074 م) وابن بصال الطليطلي وأبي الخير وابن حجاج الإشبيلي والطغنري، الذي انتقل إلى غرناطة عقب إتمام دراسته في إشبيلية، والذي لابد أنه كان من أدباء زمانه البارعين بحكم ورود ترجمة له في كتاب الذخيرة لابن بسام (ت 542 هـ/ 1147 م). أما آخر أولئك الزراعيين، ونعني به ابن العوام (عاش بين (512 هـ/ 1118 م و663 هـ/ 1265 م)، فقد كتب رسالته بطريقة موحدة ملتحمة إذ أنه رتب كل ما كتبه سابقوه في موضوع الزراعة كما ترتب الفسيفساء. يضعنا تحليل تلك الرسائل إزاء خليط من التقاليد الزراعية ترجع أصولها إلى حضارتي وادي الرافدين

والنيل، انتقلت إلى العصر الوسيط بفضل كتاب الفلاحة النبطية، لابن وحشية، فتأثيرات التقاليد الزراعية القرطاجية والرومية والهيلينية تختلط بتقاليد الحضارتين المذكورتين بفضل النسخة العربية لـ "Geoponika" البيزنطية. إن الكمية الضخمة للاقتباسات عن المؤلفين التي تتوفر عليها هذه الرسائل الأندلسية هي اقتباسات غير مباشرة، بمعنى أنها تصدر عن نصوص المصادر الأصلية، تمامًا مثلما يفعل ابن أبي الرجال في موضوع التنجيم، كما تذكر الرسائل مصادر مثل الفلاحة الهندية والفلاحة الرومية، الذي يمكن نسبته إلى رجل يدعى قسطوس يحتمل أن يكون شخصية «اختلقها» علي بن محمد بن سعد في منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وعلى أي حال، أنشأ مزارعو الأندلس حدائق بستانية في طليطلة وإشبيلية في القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي وحاولوا التعرف على طرق أقلمة النباتات الغريبة في الأماكن التي عملوا فيها، بغية تحسين أنواع الغلات والمحاصيل عن طريق المعاينة الدائمة لردود فعل تلكم النباتات وللتربة التي عاشوا عليها. لذا، يعتمد علماء إسبانيا الإسلامية على علوم أخرى أكثر تطورًا كعلوم النبات والصيدلة والطب، فقد وصل علم النبات قمته في بلاد إسبانيا الإسلامية في كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب الذي دونه كاتب نجهل هويته، في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويتوفر كتاب عمدة الطبيب على مقال رائع في تصنيف النباتات بحسب الجنس والنوع والصنف، وهو نظام تصنيفي أكثر تطورًا من النظم السابقة له إلى حد كبير، ويضمها نظم أرسطو وثيوفراستس. ويبدو أن مؤلفات هذا الأخير لم تؤثر في زراعيي الأندلس بصورة مباشرة، على الرغم من اهتمامهم بموضوع التطعيم. فابن بصال، على سبيل المثال، يشير إلى أنه أصاب نجاحًا في تطعيم النباتات ذات الطبيعة الواحدة فقط، كما أنه حاول أن يعد في ذلك تصنيفًا، مثلما فعل

ابن العوام في وقت لاحق، بيد أن تصنيفه لا يرقى إلى مصاف ما توفر عليه عمدة الطبيب.

يرتبط علم الطب، شأنه في ذلك شأن علم النبات، بعلم الفلك جراء اهتمام الصيدليين بالعثور على نباتات مفردة (Simplees) يمكن استخدامها كعقاقير دون الحاجة إلى معاملتها، وكان الطنغري، وابن وافد من الأطباء الذين عنوا بهذه المسألة. فقد كتب الأخير رسالة في الفلاحة يميل الدارسون هذه الأيام إلى نسبتها إلى أبي القاسم الزهراوي - وصلنا منها قسمها الأعظم مترجمًا إلى الإسبانية، استعملها عالم البستنة لعصر النهضة غابرييل ألونسو دي هيريرا (ت 1539 م). درس زراعيو الأندلس المسلمة تركيب التربة وسعوا جهدهم في استصلاح الأراضي البور، كما حاولوا تحديد خواص الأسمدة وملاءمتها، بحسب الحالات، وأعدوا تصنيفًا للمياه، ودرسوا وسائل استثمارها بواسطة القنوات والآبار والنواعير وسواها من الوسائط. وكانت مكائنهم والعجلات البدائية التي عشقوها بواسطة التروس مكائن وعجلات غير دقيقة أبدًا اقتصرت وظيفتها على استخراج الماء وإن كان ذلك بشكل قليل الانتظام، بيد أن تلك المكائن والآلات ربما ألهمت علماء الميكانيك كالمرادي وساعدتهم على التقدم في صناعة «لعبهم» الميكانيكية التي تحولت في آخر الأمر إلى ساعات. أدرك الخبراء الزراعيون أهمية الزراعة الدورية وإراحة الأراضي المزروعة بين فترة وأخرى، كما وعوا الدور الذي يؤديه خلط الأسمدة في بعض الحالات؛ وتمكنوا من الارتقاء بمصاف الزراعة الأندلسية إلى مستوى لم يستطع اللاحقون التفوق عليه حتى القرن السابع عشر الميلادي بفضل التطور في علم الكيمياء. ولقد أمر الحكام الإسبان في عصر التنوير (القرن الثامن عشر الميلادي) بترجمة رسالة ابن العوام إلى اللغة الإسبانية

إدراكًا منهم لذلك التطور، كما ترجمت الرسالة ذاتها إلى الفرنسية في وقت لاحق لوضعها بتصرف المزارعين الجزائريين.

وعلى الرغم من أن علم الطب أصاب درجة النضج في أواخر القرن الثالث الهجري/ العاشر للميلاد كما يتجلى من أعمال الزهراوي، ونال درجة لا بأس بها من الرقي في شبه الجزيرة الأيبيرية في القرن التالي، إلا أن تأثيره الأولى في أوروبا النصرانية كان تأثيراً ضئيلا، قياسًا إلى تأثير التراجم التي أعدها قسطنطين الإفريقي إلى الإسبانية عن أعمال ساليرنو (Salerno) اللاتينية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

بيد أن الوضع تغير لدى أواخر عصر دويلات الطوائف؛ إذ استغل عبد الملك بن زهر (ت 470 هـ/ 1087 م) فرصة الحج إلى مكة وعكف على دراسة الطب في القيروان والقاهرة، وربما صادف أن التقى بقسطنطين الإفريقي في المدينة الأولى، والمهم أنه أصبح طبيبًا للمجاهد في دانية لدى عودته من الحج إلى بلاد الأندلس. كما نال ولده، أبو العلاء الذي تسميه النصوص اللاتينية (Abulelizor) أو (Aboali)، ثقافة متينة في الطب والأدب استدعى بفضلها إلى إشبيلية ليصبح حكيمًا خاصًا لملكها المعتمد، لما خلعه المرابطون عن العرش انتقل أبو العلاء للعمل في خدمة الملك الجديد يوسف بن تاشفين، ثم وافاه الأجل في قرطبة 525 هـ/ 1131 م. وفي تلك السنين وصل كتاب ابن سينا، القانون، إلى بلاد الأندلس المسلمة ولقيت بعض جوانبه تحفظًا من قبل أبي العلاء. وأصاب ولده أبو مروان (487 – 557 هـ/ 1094 – 1161 م) شهرة لدى النصارى باسم "Abhomeron Avenzoar" وكان معاصراً لابن رشد، الذي عده نظيراً له في الطب، وربما متفوقًا عليه في ميدان الصيدلة، ذلك أن ابن رشد يحيل قراءة في ختام كتاب الكليات الذي

عرفتـه النصوص اللاتينية بعنوان "Colliget"، على كتاب زميله وصديقه أبي مروان، التيسير، للاستزادة في مسائل علم الصيدلة. ولقد ترجم كتاب التيسير إلى اللاتينية بارافيجيني (Paravicni) في حدود 679 هـ/ 1280 م، ويصف الكتاب لأول مرة في التاريخ خراج التامور (دمل شغاف القلب) وينصح في بعض الحالات باستعمال التغذية عن طريق المرئ أو الشرج، كما يتوفر على أول أوصاف داء قراد الجرب، المعروف علميًا باسم "Sarcoptes scabiri". من جهة أخرى، أصاب علم الصيدلة تطورًا عظيمًا بفضل النص العربي لكتاب ديوسقوريدس "Materia Medica" الذي أعده أطباء قرطبة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ويذكر أن كتاب ديوسقوريدس اختصر باللغة اللاتينية مرتين في طليطلة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، في حين ترجم كتاب ابن وافد في العلاج بالحمامات والينابيع الطبية والعقاقير النباتية المفردة إلى لغات نصرانية: الأول إلى اللاتينية بعنوان "De Balneis" والثاني إلى اللغة القطلونية بعنوان كتاب العقاقير المفردة "Libre de les medicines particulars"، وفي هذا الكتاب الأخير، ثمرة عقدين من العمل والجهد، اقتفى ابن وافد خطي ديوسقوريدس وجالينوس وجمع في الوقت ذاته ملاحظاته الخاصة التي قادته إلى تفضيل استعمال العقاقير المفردة على المركبة، أو إلى الاستغناء عن هذه بالكامل، كلما أمكن ذلك، والاكتفاء بالعلاج بواسطة نظم التغذية (الحمية) التي ثبتت فائدتها جيدًا. يبدو أن أعظم صيادلة إسبانيا الإسلامية هو الغافقي (عاش في حدود 545 هـ/ 1150 م) الذي عكف على دراسة نبات إسبانيا الإسلامية شأنه في ذلك شأن النباتي وابن صالح وأبي الحجاج. أما تلميذ هؤلاء الثلاثة، ابن البيطار (توفى 646هـ/ 1248 م) فقد اشتغل في شمال المغرب وفي كل الأقاليم التي مر بها. ويحصي ابن البيطار في كتابه جامع المفردات ما يربو على ثلاثة آلاف عقار

مفرد ويصنفها بحسب الحروف الأبجدية مع مراعاة المعلومات التي جاء بها سابقوه وإغنائها بملاحظاته الخاصة. وهكذا يتوفر كتابه على أكثر من ضعف الأصناف النباتية التي توفرت عليها النسخة العربية لكتاب ديوسقوريدس(1).

الفلاسفة

يسود الاعتقاد - ربما بتأثير آراء دورزي - بأن قبائل المغرب العربي من مرابطين وموحدين إلى شبه الجزيرة الأيبرية صاحبة انحطاط في المستوى الثقافي لأهل إسبانيا الإسلامية، الذين كانوا قد أصابوا أوج رقيهم في عصر دويلات الطوائف. ويمكن أن يكون هذا الاعتقاد صائبًا فيما يتعلق بالأدب، بيد أنه ليس صحيحًا فيما يخص التطور العلمي قطعًا، فإذا كان عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد عرف علماء أجلاء في الفلك، فإن القرنين التاليين، اللذين كانت الغلبة فيهما للفلاسفة كابن باجة وابن رشد، قد شهدا بدورهما نشاطًا مهمًا للعلماء الذين لم يعملوا في الفلسفة كما نفهمها اليوم فحسب، بل عنوا أيضًا بالفلسفة التي كانت تعرف حتى القرن الثامن عشر الميلادي بالفلسفة الطبيعية، بما في ذلك تلكم العلوم التي لم تكن قد استقلت بعد عن المفهوم الأرسطي للعلوم، كالرياضيات والفلك. ومن دون حاجة إلى الدخول في تحليل مسهب لإضافات تلك الفترة، تجدر الإشارة إلى أن عصر الفلاسفة هو ذلك العصر الذي صدر فيه أهل الأندلس أكبر عدد من آرائهم إلى المشرق (مصر والشام وفارس والصين) وإلى أوروبا (فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا)، فقد ازدادت آنذاك تلك الصادرات الخفية التي كانت قد بدأت بصورة متواضعة لدى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، جراء الإنجازات العلمية المتحققة في

---

(1) خوان فيرنيه، العلوم الفيزيائية في الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص 1306.

الأندلس إبان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، في الوقت الذي تباطأت خلاله وتيرة وفود الكتب المشرقية، أو الأفكار المشرقية على أقل تقدير. فعلماء إسبانيا الإسلامية الذين هاجروا إلى أقاليم المشرق - كأبي الصلت من دانية - اصطحبوا معهم معارفهم إلى هناك، أو أن أعمالهم وصلت القاهرة ودمشق على أيدي التجار الذين كان جلهم من اليهود. وساعد على ذلك التواصل وجود تجارة بحرية مهمة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وصلت إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط كافة؛ تجارة تنافست خلالها بشدة دويلات المدن الإيطالية مثل البندقية وجنوة وبيزا مع الموانئ «المستقلة» للبحر المذكور مثل برشلونة ومرسية.

لنتأمل الآن مثلا تلكم الصادرات العلمية التي خرجت من إسبانيا الإسلامية صوب مصر. شخصية اليهودي السرقسطي أبو الفضل بن حسداي الذي أجاد الكتابة بالعربية وقرأ الفيزياء والإلهيات والأرضيات لأرسطو في حدود 457 هـ/ 1065 م، وكان ما يزال شابًا، ثم اعتنق الإسلام وهاجر إلى مصر بعد مضي سنوات على ذلك. وهنالك أيضًا شخصية أخرى يحمل صاحبها اسمًا مطابقًا لاسم أبي الفضل يرد ذكرها في رسائل ابن باجة لمصر في أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بيد أن ابن باجة كان سرقسطيًا أيضًا، ونعلم أنه مات مسمومًا في حدود 533 هـ/ 1138 م. أعتقد أنه من المرجح أن أبا الفضل بن حسداي الذي ارتحل إلى المشرق قبل 1085 م كان صديقًا وتلميذًا لابن باجة، الذي أخذ كذلك عن عالم الحساب ابن السيد من دانية، ويرد ذكر هذا العالم في المؤلفات المشرقية. يثير أبو الفضل (= أبو الفرج) ابن حسداي اهتمامًا أكبر مما تمنحه إياه الدراسات عادة، فقد عده ابن صاعد الطليطلي شابًا «واعدًا»، وفعلا أصبح هذا كاتبًا بارعًا عمل في دواوين المقتدر والمؤتمن في سرقسطة، وكان رجلا ذا أدب جم وربما شاء أن يضاهي

الثقافة الواسعة التي انطوت عليها الرسالة الهزلية التي أرسلها شاعر قرطبة الكبير، ابن زيدون (394 - 463 هـ/ 1003 - 1070 م) إلى منافسه في حب ولادة ابنة عبدوس، فإذا كان الشاعر القرطبي قد صب في رسالته كل ما لديه من ثقافة واطلاع في شتى ميادين المعرفة التي كانت في متناول معاصريه في قرطبة إبان النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فإن أبا الفضل عمل الشيء ذاته خلال النصف الثاني من القرن المذكور وفي مدينة سرقسطة، التي ألمت جيداً بتعاليم الإسماعيلية التي أدخلها الكرماني، كما سنبرهن على ذلك في السطور التالية. إن لهذا الأمر أهمية فائقة، فالآية القرآنية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)﴾ [النور]. لقد انتقلت الشروحات ذات النزوع الشيعي لهذه الآية عبر سرقسطة إلى أوروبا وساهمت في خلق تيار عقائدي صغير آثر لاحقًا في "el catarismo" وفي بعض الأعمال الأدبية الغربية Chretien de Troyes, Parsifal) . . إلخ). لابد أن أبا الفضل بن حسداي قد ولد نحو سنة 436 هـ/ 1045 م. وقد هام هذا بحب امرأة مسلمة فاعتنق الإسلام وتزوجها، ولا ريب أنه عرف، بحكم عمله الإداري، رجال عصره المهمين كالسيد المغوار (El Cid Campeador) وهوغو، ورئيس دير كلوني Abbot de) (Cluny والباجي وابن باجة في شبابه (الفيلسوف الذي قال عنه الكاتب المتأخر ليون الإفريقي إنه ينحدر من أصل يهودي) وموسى هاسيفاردي الذي سمي فيما بعد بيدور ألفونسو، وبهيا بن بقودة والمنجم ابن الخياط وكثير غيرهم. ولعل سوء العلاقات الأسرية بين المقتدر في سرقسطة وأخيه يوسف حسام الدولة في لاردة (Lerida) أوحت إلى أبي الفضل باختلاق رسائل وهمية

تبادلها طبيب من لاردة يدعى برديقون، ومنجم من المدينة المذكورة يدعى العافية لفقدانه إحدى عينيه. فالعافية يبعث برسالة إلى الطبيب برديقون الذي فقد إحدى خصيتيه يشير فيها إلى مشيته الشبيهة بمشية اللعب الميكانيكية (الحيل) ويذكر اسمين لصانعيها، فيلون وتالاس، وكانت خصية الطبيب ضخمة كالإسطرلاب الكروى وعضوه بكبر عضادة إسطرلاب مستو: وهو يعرف أن البنائين يستعملون ميزان التسوية وإن المهندسين يستخدمون الفادن، كما شاهد دائرة حلقية ومعدات هندسية كالأسطوانات والمخروطات، ويأتي على ذكر كتاب الحيوان(من المحتمل أن يكون الكتاب لأرسطو وليس للجاحظ)، وجالينوس واسقلبيوس، ثم يعرج مباشرة، وبصورة عابرة، شأنه في جميع موضوعات الرسائل، على علم البصريات فيخص انمحاء الأشعة بكلمتين قبل أن يؤكد بأنه «لو توحد نور النجوم كلها لضاهى نور البدر»، وبحسب وجهة نظر التفسير يمكن عد هذه العبارة مجرد صورة بلاغية أو سابقة للعبارة ذات التناقص الظاهري لأولبيرس (Paradoja de Olbers)، بعدها يذكر عدداً من الأجرام السماوية قائلاً إن بإمكان الأشخاص الأقوياء البصر تمييز نحو سبع نجوم للثريا، ثم يعرض لبثور القمر ويبرهن على علمه بأن الشهر القمري لا يبدأ عند اجتماع الشمس بالقمر.. إلخ. وهناك جانب مهم بصفة خاصة في هذه الرسائل من شأنه توضيح سبب هجرة أبي الفضل أيام المؤتمن إلى مصر حيث وافاه الأجل قبل 515 هـ/ 1121م، أي في حدود عامه الخامس والسبعين. ويظهر السبب المعني حينما يهزأ برديقون بالعافية قائلا:

«وقد جال الصدق في ذلك مجالا؛ وأنت قيطوس دابة البحر تعوم في حبك الماء، وتسبح مثالها في فلك السماء، فإن صورة قيطوس التي أثبتها جالينوس جماعة كواكب تعرف بداية البحر، وبطنها غائص في كواكب النهر فذنبها مما يلي الدلو حيث ينصب ماؤه في فم الحوت الجنوبية، وبأعلى عرفها

المعروج، كواكب الحوت من فلك البروج، فهي مغمورة من كل ناحية بالمياه، مأنوسة بالأقارب والأشباه، وقد فـارت بالطبع المعتدل، بما حازت من مجاورة برج الحمل، فهذا المجد الباذخ، والأصل الراسخ، والفرع الشامخ، فأنت حقًا الدجـال الأعور، والقـائم المنتظر، الذي نـبأنا به الأثر، نسـأل الله أن يعـزنا بأعلامك، وينصـرنا في أيامك، ونبتهل إليه في أن يكفـينا أشراطك، ويزوي عنا تعديك وإفـراطك، حتى إذا ظلمت وجرت، وغيـرت وبدلت، قذف بك في قـرار اليم العظيم، والتقـمك الحـوت وأنت مليم! إن الله بعبـاده لرؤوف رحـيم. إن المصطلحـات التي يذكـرها أبـو الفضـل بشكل واضح، كـالدابة والدجال والقـائم، تنقلنا مباشـرة إلى الأجواء الإسمـاعيلية التي حـفلت بها مدينة سـرقسطة في النصـف الثاني للقرن الخـامس الهجـري/ الحادي عـشر الميلادي، وفي أغوار النص المنسوخ أعلاه يمكن أن يكمن تفـسير الآية القرآنية الآنفة الذكر. يقدم لنا ابن رشـد وابن ميمون مثالا آخر أكثـر أهمية من المثال الأول، فقـد ولد كلاهمـا في قرطبـة، الأول فيف 520 هـ/ 1126 م والثاني 535 هـ/ 1140 م، وكتب ابن رشد شروحـه الأولى لأعمال أرسطو 554 هـ/ 1159 م في حين كان ابن مـيمون آنذاك قد وصل إلى مدينة فـاس في طريقه إلى القاهرة، التي بلغها 560 هـ/ 1165 م، وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن ابن ميمـون لم يطلع على أعمال ابن بلدته ابن رشـد في المغرب، بل إن تلك الأعمال قد وصلته عن طريق تجار متنورين كالتاجر اليهودي جوزيف بن يهودا ابن إسحاق بن عـقرون الذي سمي بالعربية أبا الحـجاج يوسف بن يحيى بن إسحـاق السبتي المغـربي الذي وصل القاهرة سنة 580 هـ/ 1185 م، ولما كنا نعلم أن ابن عقرون وابن ميمون قـد درسا سويًا مؤلفات المؤتمن فلابد أن هذه قد وصلت إلى القاهرة لدى وجودهما فيـها (هل أرسلها لهما ابن حسداي يا ترى؟)، وبما أن الاثنين كانا قد قرآ أيضًا أعـمال ابن رشد وجابر بن أفلح في

تلك الأثناء يمكننا الافتـراض بأن الكتب نسافر وتنتقل من المـغرب إلى المشرق بسرعةٍ كبيـرةٍ، بيد أن كتاب الفلك (Astronomia) الذي كان البطروجي يعده حـينذاك قـد وصل المشـرق في وقت مـتـأخر، إذ يذهب سـامـسـو إلى أن البطـروجي وضـع كـتـابه المـذكـور بين سـنتي (580 - 588 هـ/ 1185 - 1192م).

كانت المسافة من المشرق إلى المغرب تقطع كذلك بسرعة كبيرة، فإذا كان بالإمكان الوصول إلى شمال جبال البرتات عبر إسبانيا المسلمة في الماضي فإن الطريق أصـبحت الآن تمر بالأراضي النصـرانية، وهكذا يصبح فـي وسعنا أن نفهم سبب وصول أعمال ابن ميمـون الدينية الفلسفية في وقت مبكر جدًا إلى إقليم قطلونية وبروفنس حـيث أثارت جدلا حادًا في أوساط الجاليـة اليهودية هناك، تمامًا مـثلما أثارت مؤلفـات ابن رشد الجدل في أوروبا النصـرانية لدى وصولهـا إليها في وقـت مبكر أيضًا بفـضل تراجم ميغـيل ايسكوتو (ميـشال سكوت) (Miguel Escoto) بالدرجة الأولى. إن من المهم أيضًا مـعرفة السبب في عدم ظهور تلامـذة لابن رشد في العالم الإسلامي، كمـا يقال عادة، إلا أنه من الصعب بمكان توضيح هذه المسألة نظرًا لغـياب اسم الفيلسوف من كل كتب السير والتراجم اللاحقة تقريبًـا، شأنه في ذلك شأن أسماء الكثيرين من علماء الحساب والأطباء والفلكيين المرموقين. ويسود الاعتقاد بأنه لا يكن لابن رشد سوى تلميذين من العرب هما ولده أبو محمد بن عبد الله (الذي أصبح طبيبًـا خاصًا للسلطان الموحدي، الناصر) وابـن طملوس الجزيري، بيد أنه إذا أخذنا في نظر الاعتبار تعريف «التلميذ/ التابع» كما يوضحه لنا الكيمياوي أبو القاسم مـسلمة المجريطي في كتـابه الموسوم رتبة الحكيم بمناسبـة الحديث عن جابر بن حـيان، فقـد يمكننا العثـور على تلميذ ثالـث، فأبو مسـملة يقول: «تفصلني عن جابر بن حيان مائة وخمـسون سنة، لكنني أعد نفسي تلميذًا له

جراء إعجابي الجم بأعماله»، فلو اعتمدنا هذا المبدأ لوجدنا أن ابن رشد حظي بتلميذ وتابع من الطراز الأول هو ابن خلدون، إذ يذكر لنا المقري، ناسخًا قول ابن الخطيب في الإطاحة بشكل أمين، إن ابن خلدون: «شرح أو أوجز قسمًا كبيرًا من أعمال ابن رشد»، وبما أن ذاك أنهى مقدمته بعد مضي سنوات على مصرع ابن الخطيب يمكن الاعتقاد بأنه واصل النهل من مؤلفات ابن رشد الذي يأتي ذكره في المقدمة عشر مرات، وفي بعض المناسبات يناقش ابن خلدون آراء ابن رشد، مثلما يفعل هذا مع أرسطو أحيانًا، والخلاصة أن ابن خلدون عدَّ نفسه تلميذًا وتابعًا لابن رشد بعد مرور مائتي سنة على وفاة الفيلسوف القرطبي. إذا عددنا، فضلا على ما تقدم، أن أوروبا تنتهي في جبال الأورال وأن قسطنطينة (إسطنبول) هي مدينة من مدن العالم الغربي بحكم وجودها إلى الغرب من سلسلة الجبال المذكورة، فينبغي علينا أن نتأمل عدد مؤلفات ابن رشد المخطوطة والقابعة في الوقت الحاضر في خزانات مكتبات الغرب (المؤشرة حدوده على ما يبدو، في هذه اللحظة، من قبل حلف شمال الأطلسي). وإذا عولنا على البيانات التي يوفرها لنا ميغيل كروز هيرنانديس وأعددنا إحصائية لألفينا أن مكتبات الغرب، من إسطنبول غربًا، تضم مؤلفات أكثر عددًا من تلكم الواقعة في المشرق على خط الطول ذاته.

بناء على ما تقدم يمكن الاستنتاج أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين شهدا أوثق علاقة فكرية بين المشرق والغرب، وبين هذا وذاك، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل فيما إذا كانت بعض المؤسسات التي ترجع أصولها إلى العراق، مثل البيمارستانات والمدارس، قد تأخرت فعلا في الوصول إلى الأندلس، كما يزعم البعض عادة، فمستشفيات المجاذيب بخاصة، والمستشفيات بعامة، قد عرفت قبل مائة سنة في أقل من تقدير مما يعتقده الكثيرون (غرناطة 769 هـ/ 1367 م)، فعقب سنة على سقوط بلنسية بيد

الملك خـايمي الأول الملقب بالفاتح عـام 636 هـ/ 1238 م نجد وثائق لاتـينية تحث على التبـرع بالأموال لغـرض إدامة أسرة (المرضى) في مـستشـفى سان فينستي (Saint Vincent) في المدينة المذكورة، ومن الغريب بمكان، أن نفترض أن أهالي مقاطعـتي أراغون وقطلونية الذين صاحبـوا الملك الفاتح قد عنّ لهم فجأة إنشاء مـؤسسة جديدة لم يكن لهم عهد بها لـو لم يجدوها تعمل أصلا بالمدينة التي سـقطت في أيديهم. وتفـيـد الوثائق أنه كـان في بلنسيـة رواق للرجال وآخـر للنساء، وأن الأطبـاء كانوا يعودون مـرضاهم مـرة واحدة في الصـباح أو المسـاء، تمامًا مـثلما يفـعل الأطباء في أيامنا هذه. وعـلاوة على ذلك، ترد مـفـردة "maristan" أو "malestan" المرادفـة في العـربيـة لمفـردة «مارستان أو بيمارستان» في معجم المفردات العربية (Vocabulista in arabico) للبرشلوني رامون مارتي (Ramon Marti) (627 هـ/ 1230 - 1284 م)، الأمر الذي يستحـيل لو لم يكن تلك المفردة شائعة في المناطق التي عـرفها المؤلف.

وتظهـر المدرسة أو المدرسـة العليـا بشكل جنيني في الشـرق الأدنى في أوائل القرن الخـامس الهجـري/ الحادي عـشر الميـلادي، ونجدها بعـد ذلك بقليل مؤسـسة قـائمة بذاتها في عهد الوزير السلجـوقي نظام الملك، وكانت المدرسة مدرسة جامعية بكل معنى الكلمة، ضمت في حرمها مصلى، وبعض طلابها ينالون منحًا دراسـية، ورئيسًا، وأساتذة يـعتمدون على عائدات نصـت عليها تشـريعات الدولة بشكل لا يمكـن معـه المساس بهـا، بموجب حقـوق الوقف والحبس (habiz باللغة القشتالية) ولقـد تأخر وصول هذه المؤسسة إلى الغرب جراء المفـهوم المالكي لحق الـدولة في التصرف بـأملاك المتوفي، بيـد أن تلك المؤسسة قد عرفت قطعًا إبان القرن السـابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي في غرناطة النصـرية، حيث صمد مـبنى المدرسة فيهـا، الأول من نوعه في بلاد الأندلس (750 هـ/ 1349 م)، بوجه الزمن حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من

ذلك يكمن التخمين أن «النمـوذج» الإداري لتلك المدرسة كان مستحـدمًا قبل قرن من ذلـك التاريخ، وأن المدرسة الـتي أنشأها الملك ألفـونسو العـاشر في مرسية وأشـرف الرقوطي على إدارتها كانت مدرسة قـائمة بذاتها إذا لم يكن الملك النصراني يلقي بالا إلى المفـاهيم الفقهية للمذاهب السنيـة المختلفة، بل قصـر اهتمـامه على نتائـج التدريس في المؤسـسـة الجديدة التي لم يجـمعـها بالمدارس الكاتدرائية سوى شبه بعيد.

إن الغرابـة في عدم اكتـراث الملك الحكيم بما قـد يظنه به معـاصروه أو الخلف تتلاشى عندمـا نعرف أن هذا الملك عقـد طوال سنين حكمه، (650 - 682 هـ/ 1252 - 1284 م) صلات وثيقة بالعلمـاء في المشرق، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبـهم، ولم يكن غرض سفرائه إلى دول المـاليك والمغول، وأولئك الوافدين إليه منها، غرضًا سياسيًا فحسب، بل كان أيضًا جمع كل ما من شأنه أن يساعد على إنجاز مشاريعه العلمية. لقد كان ألفونسو العاشر ملكًا عارفًا (Savant) أكثر منه حكيمًا (Sage)، ولذا عاش ليشهد كيف انقلب عليه ولده شانجه، وكيـف خرج بنو نصر في غرناطة عن طاعته وهيـمنته، وهو ما يهم في هذا المقام. شهـد هذا المعقل الأخير للإسلام في إسبـانيا فترة ازدهاره النهائي في القـرن الثامن الهـجري/ الرابع عشـر الميلادي تحت حكم محـمد الخامس. وعانت المملكة النصرية ويلات الطاعون بين السنين (748 - 751هـ/ 1348 - 1352 م)، كمـا وصفتـه لنا ببراعـة ريشتا ابن خـاتمة وابن الخطيب اللتان سجلتا الشكل الذي انتشر وفقه الوباء من الشرق إلى الغرب. وإلى هذه الفترة بالذات ينبغي عزو البدء بتحويل الـساعات المائية إلى ساعات ميكانيكية تصف لنا النصوص عملها إلى حد ما في غرناطة وفاس وتلمسان وسواها من المدن، كما يعزي إليـها أيضًا ظهور أول خريطة عربية كـاملة للملاحة، تدعى عادة بالمغـربية (Magrebina)، (تمثل الجانب الغـربي للبحـر الأبيض المتوسط

وساحل المحيط الأطلسي، من رأس بوخادور (Bojador) هي إنكلترا)، ويمكن تحديد تاريخ هذه الخريطة بحدود 730 هـ/ 1330 م، أي بعد نحو خمسة عقود على تاريخ أقدم خريطة معروفة للملاحة، المسماة بالبيزية (La Pisana). وهناك دلائل على أن العلاقات العلمية مع الشرق الأدنى كانت لا تزال متينة في هذه الفترة، كما ظل الاهتمام شديدًا بعلمي الطب والزراعة، ونظم ابن ليون (681 - 750 هـ/ 1282 - 1349 م) أرجوزة في العلم الأخير، ولدينا معرفة بأن بعض أطباء هذه الفترة هاجروا إلى المناطق النصرانية لتقديم خدماتهم فيها، في حين كان لبعضهم، مثل الطبيب محمد بن الشفرة (ت 761 هـ/ 1360م)، تلاميذ من غير المسلمين[1].

لم تشهد الحضارة الأندلسية، التي امتدت تقريبًا من 93 هـ/ 711 م إلى 897 هـ/ 1492 م/ أي تطور علمي في مجال العلوم الدقيقة حتى حكم الأمير عبد الرحمن الثاني (206 هـ/ 821 م - 238 هـ/ 852 م) الذي كان، كما يقول مصدر مغربي متأخر مجهول الاسم، أول من أدخل الجداول الفلكية إلى الأندلس، فقبل تلك الفترة، كل ما نستطيع أن نتبينه هو بقاء التقليد التنجيمي اللاتيني؛ وليس لنا إلا أن نفترض أن هذا التقليد قد وجد على الأرجح جنبًا إلى جنب مع تقليد عربي في التنجيم الشعبي متعلق بشكل رئيسي بالتنبؤات الطقسية المبنية على نظام الأنواء، وبمسائل الميقات كتحديد القبلة بقصد تثبيت الاتجاه الصحيح تقريبًا للمحراب في الجوامع الجديدة. وشهد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بداية فترة من «التمشرق» في الثقافة الأندلسية، شجع عليها سواء بسواء العادة الشائعة بالرحلة إلى المشرق من أجل إكمال تعليم الناشئة من أية أسرة تقدر على ذلك، وكذلك السياسة

(1) خوان فيزنيه، نفس المرجع، ص 1313.

الثقافيـة للأمراء الأمويين الذين شجعوا علماء المشـرق على توطيد أنفسهم في قرطـبة، وبذلوا مـا في وسعـهم لشراء الكتب الجـديدة الصادرة في عـواصم المشرق العظيمة. وامتدت هذه الفتـرة على الأقل حتى سقوط الخلافة الأموية 422 هـ/ 1031 م الذي ترتب عليه فقدان الوحدة السـياحية؛غير أنه تلت هذه الفترة فترة أخرى امتدت خمسين سنة (422 هـ/ 1031 م - 479 هـ/ 1086م) يمكن اعتبارها العصر الذهبي للعلوم الدقيقة ولكل التجليات الأخرى في الحياة الثقافـية في الأندلس؛ إذ دعا حكام «الممالك الصـغيرة» (ملوك الطوائف) إلى نمو العلوم، وكان أحدهم، يوسف المؤتمن حـاكم سرقسطة (474 هـ/ 1081 م - 478 هـ/ 1085 م)، علـى الأرجح أهـم رياضـي في تـاريخ الأنـدلس.

وشهدت هذه الفترة أيضًا النشـاط العلمي، في طليطلة وقرطبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن يحيى النقـاش، المعروف بالزرقالي (ت 493 هـ/ 1100 م)، الذي أصـبح، دون أدنى ريب، أكثـر، علماء الـفلك أصالة ونفـوذًا في الأندلس.

ومن ناحـية أخـرى، اسـتلزم نصف القـرن الذهبي هذا تبـاطؤًا متـناميًـا في الاتصالات بالمشرق؛ مما عني أن تطور العلوم الدقـيقة في الأندلس أصبح منذ منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أصيلا نوعًا ما ومستقلا عن المشرق. وهذا الفقدان في الاتصال بمنطقة ثقـافية، أخذت تنتج، وبخاصة منذ القرن الســابع الهجري/ الثالث عـشر الميلادي فصاعـدًا أفكارًا جديدة في مجال الفلك، كان أيضًا أحد الأسباب الرئيسية لاضمحلال العلوم الأندلسية، الذي ظهـرت أعراضه الأولى خـلال القرن الســادس الهجـري/ الثاني عـشر الميلادي.

الفلسفة:

يظهر أن نشأة الفلسفـة في إسبانيا الإسلامية كـانت كنشأتها في المشرق فقد نشأت في المشرق من الاشتغـال بالطب والتنجيم لعناية الكثير من الخلفاء

بهما. وكان بعضهم يؤمن بالتنجيم ليس اعتقادا فيه، وإنما رغبة في حب الاستطلاع، واستشراف المستقبل، والتطلع إلى معرفة ما سيجري. وكذلك كان الشأن في إسبانيا الإسلامية حيث احتاج الأمويون إلى الأطباء وكان بعضهم يؤمن بالتنجيم، والاشتغال بالطب والنجوم يسلم إلى الفلسفة، ولذلك نرى أن فلاسفة إسبانيا الإسلامية الأوائل كانوا من الأطباء مثل الكرماني، وأبو جعفر بن خميس، وحمدين بن أبان، أو من المنجمين مثل ابن السمينة، ومسلمة بن أحمد المجريطي، وأبو القاسم الزهراوي وغيرهم. وقد ساعد على ظهور الفلسفة ونموها بإسبانيا الإسلامية عدة عوامل منها:

1 - رحيل بعض الأطباء من المشرق إلى الأندلس مثل إسحاق بن عمران الذي كان طبيبًا مشهوراً في بغداد. 2 - اهتمام بعض الخلفاء الأمويين بالكتب العلمية والفلسفية مثل الحكم المستنصر، وجلبها إلى إسبانيا الإسلامية وترجمتها، فيذكر ابن أبي أصيبعة أن الكرماني رحل إلى المشرق وجلب معه عند عودته رسائل إخوان الصفا. 3 - التبادل الثقافي بين الأندلس وبعض البلاد الأجنبية مثل الدولة البيزنطية مما أدى إلى إهداء بعض الكتب للخلفاء الأمويين وترجمتها.

وقد أدت هذه العوامل وغيرها إلى وجود مجموعة من المشتغلين بالطب والتنجيم أولا، وبالفلسفة ثانيا. والحقيقة أنه رغم ذلك فإن غالبية مسلمي إسبانيا لم يتلقوا الفلسفة بالقبول الذي تلقوا به الطب وغيره من العلوم العلمية، حيث كان جل اهتمامهم موجهًا إلى العلوم الدينية والعربية، ولذلك لم يكن للفلسفة حظ كبير من الاهتمام في العصر الأموي، وكان المشتغلون بها موضع نفور واضطهاد، ورمي بالكفر والإلحاد والزندقة. يقول ابن سعيد المغربي «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، ومن

يشتغل بهما يجتهد فـي إخفاء ذلك حتى لا يطلق عليه لقب زنديق من العامة ويقتل، أو يحرق هو وكتبه». كما فـعل المنصور بن أبى عامر تقربًا إلى العامة والفقهاء. وقد أخذ الطب والتنجيم يتبلوران إلى فلسفة بعد سنين، حتى رأينا فلاسفـة حقيقـيين كان لهم دورهم وأثرهم في هذا المجال. كـابن باجة وابن رشد وابن طفيل وغـيرهم. ويصف ابن طفيل (ت 581 هـ) حال الفلسفة فى إسبانيا الإسلامية فيقول «إن هذا العلم أندر من الكبريت الأحمر، لاسيما في هذا الصقع الذي نحن فيـه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليـسير منه إلا الفرد بعـد الفرد، ومن ظفر منه بشيء لم يكلم الناس إلا رمـزا». ويظهر أن الاشتـغال بالفلسـفة فى إسبـانيا الإسـلامية كـان على نوعين: نوع يميل إلى التصـرف منه إلى الفلسفـة البحـتة. وأتبـاع هذا النوع قد ساروا علـى طريقة أفلوطين، وكان من أوائلهم ابن مسرة وابن سعـيد، وهذه المدرسة تعتمد على الذوق والكشف والمراقبة أكثر مما تعتـمد على العقل والمنطق والقياس. والنوع الثاني: يعتمد على الفلسفـة الصرفة على النحو الذي سار عليه أرسطو. ومن أتبـاع هذا النوع: أبو بكر بن الصائغ المشـهور بابن بـاجة (ت 544هـ)، وابن طفـيل (ت 581 هـ)، وابن رشـد (ت 594 هـ). ومن أوائل من نسـبـوا إلى الفلسفة في العـصر الأموي ابن مسرة محمـد بن عبد الله (ت 319هـ)، وقد اعتنق والده مـذهب المعتزلـة، وكان هذا المذهب غيـر مرغوب فـيه بإسبـانيا الإسلامية، فاضطر إلى إخفـائه، ولقنه لابنه، ومعروف أن هذا المذهب يعتمد على العقل كـثيرًا، ويتسـلح أصحابه بالمنطق والفلسـفة. ولذلك نشأ محـمد معتـزليًا محبًا للحكمـة والدراسات العقلية، فنبغ فـيها وهو ابن سبعـة عشر عامًـا، ورحل إلى المشرق 298 هـ، ولقي أهل الجدل وأصـحاب الكلام، ثم عاد فأظهر الورع والتنسك، وأصبح له تلامـيذ يلقنهم مذهبه الذي يجمع بين التصوف والاعتزال، واتخذ خلوة له في جبل قرطبة حتى سمي بالجبلي. وقد

أثار ذلك العامة والفقهاء بعد اكتشاف أمره، فأشاعوا عنه أنه زنديق ما اضطره إلى مغادرة إسبانيا الإسلامية في آخر عهد الأمير عبد الله، ثم عاد في عهد الناصر، فواصل الدعوة لمذهبه، وانضم إليه الكثيرون لمظهره الورع الزاهد، وألف كتبًا منها التبصرة وكتاب الحروف لم يصلنا أي منهما. ويذكر أن الخليفة الناصر قد أمر بإحراق كتبه خارج جامع قرطبة، لأنها كانت تتضمن إشارات غامضة وعبارات من منازل الملحدين غير داحضة. ويبدو أنه كان يلقن تلاميذه نوعًا من الاعتزال والفلسفة تحت ستار الزهد والتصوف، أو يروج لتعاليم مذهبه تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية. ثم بدأت الفلسفة تأخذ مكانها مرة أخرى في عهد الحكم المستنصر في ظل التسامح الذي أشاعه، واهتمامه بالعلوم على شتى أنواعها، فعادت مدرسة ابن مسرة من جديد، وأخذت آراؤه تظهر مرة أخرى، وتجد طريقها إلى الآخرين. ومن أشهر من اشتغل بالفلسفة في عهد المستنصر ملحان «الذي كان ذا نظر في حد المنطق، كثير المطالعة لكتب الفلسفة». وإدريس بن متيم «الذي كان بصيرًا بحد المنطق، كثير المطالعة لكتب الأوائل حاذقًا بعلم الحساب والتنجيم»، ومحمد بن يحيى الرباحي «الذي طالع كتب أهل الكلام، ونظر في المنطقيات فأحكمها، إلا أنه كان لا يتقلد مذهبًا من مذاهب المتكلمين، ولا يقود أصلا من أصولهم، وإنما كان يقول على ما يميل إليه في الوقت، ويؤثره في الحضرة». وممن عرف بدراسة المنطق والفلسفة أيضًا في هذه الفترة ابن حفصون، ومحمد بن عبدون الجبلي الذي درس على سليمان المنطقي ببغداد. ومحمد ابن إسماعيل الملقب بالحكيم الذي اهتم بالمنطق والحساب أيضًا. ويبدو أن هؤلاء قد اكتفوا بمجرد الاطلاع والنظر في كتب الفلسفة، حيث لم يؤلفوا كتبًا، على عكس الحال في علوم الطب والهندسة والفلك والحساب. غير أن الفلسفة ما لبثت أن انتكست مرة أخرى في عهد المنصور ابن أبي عامر

نتيجة لضغوط الفقهاء والعامة حيث اضطهد الفلاسفة، وأحرق كتبهم تقربًا للعامة وترضية للفقهاء، رغم ميله إليها في الباطن كما ذكر. وقد لقيت الفلسفة بعد ذلك - وخاصة في القرن السادس الهجري - اهتمامًا كبيرًا فظهر فلاسفة حقيقيون من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد كانت لهم آرؤهم الفلسفية التي أحدثت دويًا في العالمين الإسلامي والمسيحي. فيذكر ابن حزم (ت 456 هـ) أنه رأى من كتب الفلسفة «رسائل مجموعة وعيونًا مؤلفة لسعيد بن حفصون السرقسطي دالة على تمكنه من هذه الصناعة، ورسائل لأبي عبد الله المذحجي أيضًا ويعرف بابن الكتاني وكان متقدمًا في علوم الطب والمنطق». يقول الضبي عن السرقسطي «له أدب وعلم وتصرف في حدود المنطق يعرف بالحمار وهو مشهور ذكره أبو محمد علي بن أحمد (ابن حزم)».

الطب:

كان من مظاهر تقدم الثقافة الأندلسية في فترة الإمارة ظهور أوائل المشتغلين بالطب في إسبانيا الإسلامية، مثل أحمد بن إياس القرطبي، الذي يعد أول من اشتهر بالطب في الأندلس، وذلك في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط. ونبغ بعده جماعة منهم يحيى بن إسحاق طبيب الأمير عبد الله بن محمد، والذي أصبح وزيرًا للناصر فيما بعد، وله مؤلفات في الطب. ثم أخذ الطب يزدهر في فترة الخلافة، واشتهر به كثيرون وخاصة في عهد الناصر والمستنصر، مثل سعيد بن عبد ربه الذي كانت له طريقة في علاج الحميات. وأحمد بن يونس وأخوه عمر اللذين اشتهرا بالمهارة في تحضير الأدوية، وعلاج كثير من الأمراض، وخاصة علاج العيون. وأبو عبد الله محمد بن عبدون العذري القرطبي، الذي رحل إلى مصر 337 هـ،

وأشرف على بيمارستان مصر، والوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن شهيد مصنف كتاب (الأدوية المفردة) الذي يقول عنه المقري: «إنه كان آية الله تعالى في الطب وغيره، حتى أنه عانى جميع ما في كتابه من الأدوية المفردة، وعرف ترتيب قواها ودرجاتها، وكان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن، بل بالأغذية وما يقرب منها. وإذا اضطر إلى المركب لم يكثر التركيب، بل يقتصر على أقل ما يمكنه، وله غرائب مشهورة في الإبراء من الأمراض الصعبة، والعلل المخوفة بأيسر علاج وأقربه». ويقول عنه صاعد «ألف كتابًا جليلا لا نظير له، جمع فيه ما تضمنه كتاب ديستوريديس وكتاب جالينوس المؤلفين في الأدوية المفردة، ورتبه أحسن ترتيب». ومن مشاهير الأطباء في عهد الخليفة الناصر الطبيب اليهودي حسداي ابن شبروط الذي اتخذه الناصر طبيبًا خاصًا له، وذاعت شهرته حتى أن شانجة ملك ليون الذي كان يلقب بالسمين نظرًا لسمنته الزائدة - وذكر أن ذلك كان من أسباب خلعه نظرًا لعدم قدرته على تصريف أمور المملكة - قد طلب من الناصر أن يرسل له طبيبًا لعلاجه من ذلك، فأرسل إليه طبيبه حسداي الذي نجح في تخفيف وزنه.

ومن أشهر الأطباء في عهد المستنصر الطبيب المشهور وعالم الجراحة أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي - نسبة إلى مدينة الزهراء التي بناها الناصر - والذي اتخذه المستنصر طبيبًا خاصًا، وألف عدة كتب في الطب ترجمت إلى اللاتينية مثل كتاب: Libes Sepiltoris الذي ترجمه جيرارد الكريموني، وكتابه في الجراحة الذي ترجمه جيدودي كاولياك إلى اللاتينية أيضًا 1489 م تحت عنوان Chriur - gtaparua. ويعتبر الزهراوي من أشهر الجراحين المسلمين - أطباء الجراحة - وقد ترك مرجعًا في وصف الآلات الجراحية وطرق استخدامها، وتوضيحها بالرسوم، وهو كتاب (التصريف لمن عجز عن التأليف) الذي ظل مرجعًا يعول عليه لدراسة الطب في أوروبا عدة قرون بعد

ترجمته إلى اللاتينية، ويذكر أنه باشر بعض عمليات التوليد والجراحة النسائية، ونصح باستخدام مساعدات من النساء في ذلك. وكذلك الأسقف القرطبي ابن يزيد الذي كان مختصًا بالخليفة المستنصر وألَّف كتاب (تفضيل الأزمان ومصالح الأبدان). كما نبغ في الطب أيضًا في عهد هشام المؤيد ابن الخليفة المستنصر الطبيب الأندلسي المشهور ابن جلجل (أبو داود سليمان ابن حسان) ت 399هـ، الذي كان طبيبًا لهشام المؤيد، وضع كتابًا في طبقات الأطباء، وشرح أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديستوريدس، وأوضح ما غمض منها في كتابه (تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديستوريدس). قال عنه الحميدي: «سليمان بن جلجل مذكور بالطب والأدب، له كتاب في أخبار الأطباء بالأندلس». وكذلك عبد الرحمن بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر. وقد ألف عدة كتب عن الأدوية المفردة، وكان عريب بن سعيد القرطبي المؤرخ (ت 369هـ) طبيبًا أيضًا وله مؤلفات في الطب منها كتاب (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود) وهو مخطوط بمكتبة الأسكوريال.

الرياضيات

يجب التأكد أنه لم تكن أبدًا للرياضيات في الأندلس الأهمية نفسها التي كانت للفلك. وأقدم نص رياضي أندلسي موجود هو الرسالة غير المنشورة حول مسح الأراضي (التكسير) التي كتبها الطبيب محمد بن عبدون الجبالي قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. والكتاب (النص) ذو طبيعة عملية؛ وهذا (الاتجاه العملي) يبدو في الحقيقة أنه إحدى السمات الرئيسية للتجليات الأولى في الرياضيات الأندلسية. وشهد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ظهور المدرسة الرياضية والفلكية المهمة التي أسسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت397هـ/

1007 م)، والتي كتب ثلاثة من أعضائها - مسلمة نفسه، وأبو القاسم أحمد ابن محمد بن السمح (ت 426 هـ/ 1035 م)، وأبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي - رسائل في الحساب التجاري (المعاملات). وهذه الرسائل لا يبدو أنها موجودة؛ إلا أننا نستطيع أن نظفر بفكرة عن محتوياتها خلال كتاب المعاملات (Liber Mahameleth)، وهو ترجمة لاتينية، تنسب إلى يوحنا الإشبيلي، لرسالة أندلسية حول الموضع ذاته. وأما الثقات الذين استشهدت بهم الرسالة المترجمة (إقليدس، أرخميدس، نيقوماخوس الجرشي، محمد بن موسى الخوارزمي، أبو كامل شجاع بن أسلم المصري) فهم بالضبط أولئك الذين يتوقع أن يكونوا معروفين في الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وتتناول الرسالة الحساب الابتدائي (الجمع، والطرح، والضرب، والقسمة، واستخراج الجذر التربيعي، وكذلك طرقًا وافية للحصول على تقريبات جيدة للجذور التربيعية غير التامة)، والجبر (معادلات من الدرجتين: الأولى والثانية)، وتنتهي بمجموعة من المسائل العملية التي قد تهم التاجر. ويبدو أن ابن السمح نفسه قد كتب، علاوة على كتاب المعاملات، بشكل واسع في الحساب والهندسة؛ غير أن مؤلفاته في هذين الموضوعين ضاعت على ما يبدو. من ناحية أخرى، لا يعرف أي شيء عن تطور علم الجبر في إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة، عدا ما يمكننا استنتاجه من "Liber Mahameleth"، ولربما من تحليل البحوث حول قسمة الميراث (علم الفرائض). وعلينا أن ننتظر حتى المرحلة الأخيرة من تاريخ إسبانيا الإسلامية، زمن غرناطة بني نصر (631 هـ/ 1232 م - 897 هـ/ 1492 م) لنعثر على تلخيص للجبر: كتاب اختصار الجبر والمقابلة ألّفه أبو عبد الله بن عمر بن محمود بن بدر الذي لا نعرف عنه سوى أنه وضع كتابه هذا قبل عام 744هـ/ 1343 م، و(لعله) كان مؤلفًا أندلسيًا.

وكتاب الاختصار عبارة عن رسالة في الجبر الابتدائي تتناول، من بين أشياء أخرى، المعادلات غير المحددة وفق التقليد الديوفنطي، التي توثق فيه لأول مرة في الأندلس. وأما الأكثر إثارة للاهتمام (من كتاب الاختصار) فهو ما قام به آخر الرياضيين من مسلمي إسبانيا، أبو الحسن علي بن محمد البسطي القلصادي (الذي ولد حوالي 815 هـ/ 1412 م وتوفي عام 891 هـ/ 1486 م أو 912 هـ/ 1506 م)، والذي كتب بشكل واسع في الحساب والجبر والفرائض. ويبدو أن مؤلفاته الرياضية تأثرت إلى حد بعيد بمؤلفات الرياضي المغربي أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن البناء المراكشي (654 هـ/ 1256م – 725 هـ/ 1321 م)، غير أن الباحثين الحديثين بالغوا في أصالته. وعلى ذلك، بالرغم من أنه قام فعلاً بعمل تحسينات مثيرة للاهتمام على طريقة التقريبات المتعاقبة للجذور التربيعية غير التامة، إلا أن الطريقة التي تعامل بها مع مجاميع متواليات المربعات والمكعبات حذت حذو أبي المنصور البغدادي (ت 429 هـ/ 1037م) والأموي الأندلسي (الذي ازدهر في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) ليس إلا. ومن ناحية ثانية، بالرغم من أنه اعتبر الشخص الذي أدخل الرمزية الجبرية – ومن الواضح أنه استعملها بالتأكيد، إلا أن كثيرين آخرين، سواء في المشرق أو في المغرب، سبقوه إلى ذلك. وإذا كان هذا المسح الموجز للحساب والجبر في إسبانيا الإسلامية يبدو غير مشجع إلى حد ما، فإن صورة مختلفة تبزغ عندما نتناول الهندسة والمثلثات الكروية. فإلى جانب الهندسية المفقودة لابن السمح، يجب علينا هنا أن نأخذ في الاعتبار ثلاث شخصيات في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي: أبو عامر يوسف بن أحمد المؤتمن، ملك سرقسطة؛ وأبو زيد عبد الرحمن بن السيد، الذي ازدهر في بلنسية بين (456هـ/ 1063م) و(490هـ/ 1096 م)، وكان معلم الفيلسوف والفيزيائي الشهير محمد بن

يحيى الصايغ المعروف بابن باجة (463هـ/ 1070م - 533 هـ/ 1138م)؛ وقاضي جيان أبو عبد الله محمد بن معاذ الجياني (ت 486هـ/ 1093م).

وحتى وقت قريب جدًا، لم نكن نعرف أن المؤتمن كتب رسالة مهمة تسمى الاستكمال؛ غير أن هذا الوضع تغير الآن نتيجة للأعمال المهمة التي قام بها أ. الجبار. و. ج. ب. هو خنك. فقد اكتشف الأخير أربع مخطوطات غير كاملة لـ الاستكمال، تحوي أجزاء من العمل تتعلّق بنظرية الأعداد، والهندسة المستوية، ودراسة مفاهيم النسبة والتناسب على غرار ما ورد في الجزأين الخامس والسادس من كتاب الأصول (Elements) لإقليدس، وهندسة الكرة والمجسمات الأخرى والقطوع المخروطية. وتثبت الأجزاء الموجودة من كتاب الاستكمال أن المؤتمن كان يملك مكتبة ملكية مهمة تحوي أجود الكتب المتوافرة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لدراسة الرياضيات المتقدمة: كتابي إقليدس الأصول والبيانات (Data) وكتاب أرخميدس في الكرة والأسطوانة (وكذلك تعليق يوتوسيوس على الجزء الثاني من هذا الكتاب، والكتب عن الكريات لثيودوسيوس (ثاوذوسيوس) ومنيلاؤس (منلاوس)، وكتاب المخروطيات، لأبولونيوس، والمجسطي لبطلميوس، ورسائل ثابت بن قرة في الأعداد المتحابة وفي مبرهنة منيلاوس، ورسالة بني موسى في قياس الأشكال المستوية والكروية، وكتاب إبراهيم بن سنان حول تربيع القطع المكافئ، وكتاب المناظر لابن الهيثم، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك، فإن معالجة المؤتمن للمسائل الهندسية لم تقتصر على مجرد إعادة إنتاج ما في المصادر التي اعتمد عليها؛ وإنما تقدم، في كثير من الحالات، حلولا أصلية تثبت أنه كان هندسيًا بارعًا. وأما معرفتنا بأعمال ابن السيد فهي أكثر محدودية، نظرًا لأن مؤلفاته لم يبق أي منها على ما يبدو. فقد كتب في المتواليات الحسابية، مقتديًا في ذلك بالتقليد المتبع في كتاب الحساب

(Arithmetic) لنيقوماخوس الجرشي، ويقدم لنا تلميذه ابن باجة بعض المعلومات عن بحثه في الهندسة، الذي درس فيه القطوع المخروطية - معطيًا تعريفات جديدة مكافئة لكنها غير مماثلة لتعريفات أبولونيوس - والمنحنيات المستوية التي هي أعلى في درجتها من الدرجة الثانية ولا تنتمي إلى القطوع المخروطية. كما درس فيه بعض المسائل التقليدية (الكلاسيكية)، مثل تثليث الزاوية وتحديد المتناسبات المتوسطة.

أما رياضينا الثالث، ابن معاذ، فقد نشر له ودرس اثنان من مؤلفاته: المقالة في شرح النسبة (تعليق على مفهوم النسبة)، وكتاب مجهولات قسي الكرة (أقواس الكرة المجهولة). ويتناول المؤلف الأول سؤالا، كما قد رأينا، أثار اهتمام المؤتمن. فالرياضيون اليونان اعتبروا أن النسبة لا توجد إلا عندما يكون ناتج القسمة بين مقدارين عددًا منطقًا (جذريًا)، على الرغم من أن إقليدس قد قبل، على ما يبدو، إمكانية وجود النسبة في حالة العلاقة بين كميتين تعطي القسمة بينهما عددًا أصم. وهذا المسلك الإقليدي في البحث اتبعه بعض الرياضيين العرب مثل ابن الهيثم وعمر الخيام؛ ويعتبر كتاب ابن معاذ دفاعًا عن تعريف إقليدس للنسبة، وأول مثال معروف، على ما يبدو، على فهم واف لها (وعلينا أن نتذكر أن هذا التعريف قلما فهم في أوروبا قبل القرن السابع عشر). من ناحية أخرى، يعتبر كتاب المجهولات أول بحث في الهندسة الكروية ألف في الغرب الإسلامي، وكذلك أول مثال معروف على هذا الفرع المعرفي الرياضي وجد مستقلا عن علم الفلك. وبينما استخدم الرياضيون والفلكيون اليونانيون أداة مثلثية واحدة، وهي المعروفة بمبرهنة منيلاوس (بالعربية: شكل القطاع) التي أرست العلاقات بين المقادير الستة (الأقواس والزوايا) المنتمية إلى مثلثين كرويين، نجد أن الرياضيين العرب في المشرق قد طوروا، قبيل نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وفي

بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، سلسلة من المبرهنات الجديدة اتسمت بالميزة الواضحة، الكامنة في إرساء العلاقات بين مقادير أربعة تنتمي إلى المثلث الكروي ذاته. وقد ترتب على هذا العمل نوع من «الثورة في علم المثلثات»، وأدخل ابن معاذ ستًا من هذه المبرهنات الجديدة إلى المغرب. فمؤلفه كتاب المجهولات هو بحث كامل في علم المثلثات الكروي، درس في حل جميع الحالات الممكنة للمثلثات الكروية. ومن الواضح أنه كان مطلعًا على العمل الرياضي والفلكي الذي كان يجري في المشرق ويقوم به البيروني وسابقوه ومعاصروه، وكانت المراجع التي عاد إليها من بين مجموعة وصلت إلى الأندلس وأوروبا اللاتينية في حالات نادرة جدًا. وكان ابن معاذ أول شخص، في الغرب، يستخدم طريقة في الاستكمال الداخلي التربيعي ويحسب جدولا لظلال الزوايا أخذت فيه قيمة الميل (gnomon). ومن الصعب أن يثبت المرء مدى أصالة كتاب المجهولات ما لم يدرس المصادر التي اعتمدها الكتاب دراسة صحيحة؛ لكن يبدو على سبيل المثال، أن استخدام ابن معاذ للمثلث القبطي جاء مستقلا عن استخدام سابقه المشرقي أبو نصر منصور بن عراق (ت تقريبًا عام 428 هـ/ 1036 م). ولم يترجم كتاب ابن معاذ إلى اللاتينية، غير أن تأثيره في أوروبا في العصر الوسيط تم بشكل غير مباشر عن طريق كتاب إصلاح المجسطي الذي وضعه أبو محمد جابر بن أفلح (الذي ازدهر اسمه عام 545 هـ/ 1150 م تقريبًا) قبيل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ فقد ترجم هذا العمل إلى اللاتينية والعبرية، وظهرت فيه أربع من مبرهنات ابن معاذ في المثلثات[1]. يلاحظ أن كثيرًا من

(1) خوليو سامبو، العلوم الدقيقة في الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية، ص 1321.

علماء الأندلس كانوا ينبغون في عدة علوم ولا يقتصرون على علم واحد، حيث لم يكن التخصص الدقيق معروفًا في ذلك الوقت.

ومن هنا فقد وجدنا كثيرًا من الذين اشتغلوا بالنجوم والفلك ينبغون في الرياضيات أو العكس. وكان من أوائل من اشتغل بالرياضيات في إسبانيا الإسلامية، ولفت الأنظار إليها أبو القاسم مسلمة المجريطي (ت 398 هـ) الذي وصفه صاعد بأنه «كان إمام الرياضيين في وقته» وتخرج على يديه كثير من الطلاب مثل ابن السمح وابن الصفار والزهراوي والكرماني وغيرهم. كما كان من أوائل من اشتهروا بالرياضيات أيضًا أبو عبيدة مسلم ابن أحمد الليثي (ت 295 هـ) المعروف بصاحب القبلة، وكان عالمًا بالحساب والنجوم وتحركات الكواكب وأحكامها. ويحيى بن يحيى القرطبي المعروف بابن السمينة وكان بصيرًا بالحساب والنجوم. كما برع عباس بن فرناس القرن الثاني - الثالث الهجري (ت 886 م) في علم العدد الهندسة الميكانيكية، حيث ابتكر الآلة المعروفة بالميقاتة لمعرفة الوقت على غير رسم ومثال. وقام بأول محاولة للطيران في العالم الإسلامي، وكان متعدد المواهب وبرز في مجالات شتى. وكذلك القاسم بن أصبغ بن السمح (ت 426 هـ) الذي برع في علم النجوم والهيئة والحساب والهندسة، وله عدة مؤلفات منها: كتاب (المدخل إلى الهندسة) شرح فيه كتاب إقليدس، وكتابان في الأسطرلاب، وكتاب آخر في الهندسة. وكذلك أبو الحسن الزهراوي (علي بن سليمان) - وهو غير أبو القاسم الزهراوي المشهور - وكان عالمًا بالهندسة والعدد، وله كتاب في الهندسة بعنوان: (المقابلات عن طريق البرهان). كما اشتهر أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي (ت458هـ) بالهندسة أيضًا وكان قد رحل إلى المشرق في طلبها وخاصة في حران، ثم عاد إلى إسبانيا الإسلامية وصار لا يشق له غبار فيها، وهو أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى إسبانيا

الإسلامية. وكذلك ابن الصفار الذي اشتهر بالحساب والهندسة والفلك أيضًا، وله زيج مختصر على مذهب السند هند. كما اشتهر بالرياضيات أيضًا في عصر الحكم المستنصر عبد الله بن محمد المعروف بالسري، وكان الحكم يجله ويقربه، وكذلك أبو بكر بن عيسى وكان مقدمًا في علوم الهندسة والعدد والنجوم، وكان يجلس للتعليم فيها. ومن الرياضيين المشهورين بالأندلس أيضًا محمد بن الفرج الرشاشي الذي عرف بالذراع نظرًا لأنه ابتكر وحدة قياسية للمسافات هي الذراع الذي نسب إليه فأصبح يعرف بالذراع الرشاشي، وكان أهل الأندلس يقيسون به. وبلغ طوله ضعف الذراع المأموني الذي كان معروفًا في المشرق (71,1 سم) ويذكر أن الإدريسي والبكري قد استخدماه في قياس بعض المعالم الأثرية التي تحدثنا عنها كمنارة الإسكندرية، وجامع قرطبة وغيرهما.

الفلك

إذا كان الإرث الأندلسي في مجال الرياضيات، عدا استثناءات قليلة، غير غني تمامًا، فإن الوضع يختلف اختلافًا تامًا ننظر في علمي الفلك والتنجيم، هذين الفرعين من المعرفة اللذين كانا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا في العصور الوسطى. ولعل عبد الواحد بن إسحاق الضبي (الذي ذاع صيتة عام 184 هـ/ 800 م تقريبًا) أول منجم أندلسي ترك لنا عملا مكتوبًا، وهو يعطي فكرة عن وضع هذا الفرع من المعرفة قبيل نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي؛ إذ ألف أرجوزة تنجيمية لم يبق منها إلا 39 بيتًا، تستند فيها التنبؤات التنجيمية إلى نظام الصلب اللاتيني المتأخر (طريقة أحكام الصلوب).
وهذا التقليد التنجيمي كان أكثر فجاجة من التقليد الهليني المعتبر الذي تبناه عرب المشرق وأدخلوه في وقت لاحق إلى إسبانيا الإسلامية: فهو يقرن المنازل

التنجيمـية بصور البروج؛ وتستند التنبؤات فـيه إلى مواقع الكواكب (وبشكل رئيسي زحل، والمشتـرى، والمريخ، والشـمس) في الثلاثيـات (triplicities) الأربع للهـواء والماء والنار والتراب؛ وتؤخذ فـيه بعين الاعـتبار فـقط المواقع المتوسطة للكواكب؛ ومن الواضح أنه تجـاهل مبادرة الاعتدالين. وأمـا منجمو هذه الحـقبـة الذين لم يكـونوا يملكون الأزياج (الجـداول الفلكيـة)، فلعلهم استـخدمـوا قواعد ومـخططات تقريـبية مكنتـهم من حسـاب خطوط الطول المتوسطة لهذه الكواكب. وهذه القواعـد والمخططات نجدها موثقة في الرسائل الحسابيـة اللاتينية (computus)؛ وقد تكون هي أصل المقـياس البروجي الذي يظهر في قفا الأسطرلابات الأندلسية والمغربية موفراً طريقة بسيطة لحساب خط الطول الشمسي في أي يوم من أيام السنة الشمسـية. وتظهر مثل هذه المقاييس البروجـية في أقـدم الأسطرلابات الأندلسيـة الموجودة، ونجـد وصفًا لـها في الرسائل الأندلسـية الأولى التي تتناول هذه الآلة. أما الإشارات المرجـعية في المشرق لمـثل هذه المخطوطات فقـد ظهرت في وقت مـتأخر جـدًا، وأظن أنه أدخلهـا إلى المشـرق الأندلسي الموسـوعي أبو الصلت أمـيـة بن أبي الصلت (460هـ/ 1067 م - 529 هـ/ 1134 م تقـريبًا) الذي كـتب، في الإسكندرية بعصـر عام (503 هـ/ 1109 - 1110 م) رسـالة في استـخـدام الأسطرلاب وصف فـيـها طريقتين مخـتلفتين لتحديـد خط الطول الشمسي طريقة التـقويم الشمسي لسنة ما، وطريقة المقياس البروجي.

ونجد مثالا ثانيًا على دوام التقليد التنجيمي اللاتيني في إسبانيا الإسلامية ربما في المزاول الشمـسية. إن أقـدم المزاول الشمسيـة الإسلاميـة الموجودة من النوع الهليني المتـعارف عليه (وهي مزاول شمـسـيـة أفقيـة يرسم فيـها الظل الشمـسي وقت الانقـلابين قـوسين مع قطع زائد؛ في حـين يرسم وقت الاعتدالين خطًا مستـقيمًا) هي أندلسية، إلا أنها عمومًا غيـر متقنة ومصنوعة

صناعة رديئة؛ ولا نجد إلا في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي رسالة في علم الظلال، يثبت فيها فلكي إسبانيا الإسلامية تونسي، هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأوسي المشهور بابن الرقام (ت 715 هـ/ 1315 م)، كفاءة بالغة في علم المزاول الشمسية. ويصف فيها الطريقة لبناء كل أنواع المزاول الشمسية باستخدام الأداة الرياضية الهليتية المعروفة باسم "analemma" (وهي مقياس شكله شكل العدد، يظهر ميل الشمس الزاوي ومعادلة للوقت لكل يوم من أيام السنة).

من ناحية ثانية، ثمة نوع آخر من المزاول الشمسية لإسبانيا الإسلامية يعرف بالبلاطة، أو البلاطة (والكلمة على ما يبدو ليست من أصل عربي)، يظهر وصف له في عدة مصادر: في كتاب الهيئة للقاسم بن المطرف (الذي وضع قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) والذي توجد مخطوطة له في مكتبة استانبول برقم 1279؛ وفي فقرة تنسب إلى أبي القاسم أحمد بن عبد الله المشهور بابن الصفار (ت 426 هـ/ 1035 م) موجودة في الرسالة الميكانيكية: كتاب الأسرار في نتائج الأفكار (التي يرجح أنها كتبت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من قبل شخص اسمه أحمد أو محمد بن خلف المرادي)؛ وفي فقرة في جداول-ابن معاذ (Tabulac Jahen) استشهد بها في زيج ابن إسحاق التونسي (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)؛ وأخيراً في اقتباس للفيلسوف والعالم اليهودي الأندلسي الشهير موسى بن ميمون (Maimonides) (530 هـ/ 1135م - 601 هـ/ 1204 م). وتصف كل هذه النصوص ما يبدو أنه نوع بدائي جداً من المزاول الشمسية الأفقية فيها الميل الرأسي مثبت في مركز نصف دائرة - أو ميلان (عقربان) يظهران في مركزي ربعين، وتعين فيها حدود الساعات بأنصاف أقطار تقسم الدائرة بالتساوي إلى أقواس من 15 درجة. وأعتقد أن

هذا النوع البدائي من (إهليليجـيا) من ناحية عمليـة. ولـم يفعل الزرقالي في تمثيله البياني شيئًا غيـر الذي تضمنه بالفعل النموذج البطلميوسي؛ إلا أنه كان على ما يبدو أول فلكي ملك الجرأة على تجـاوز حد علم في الفلك مبني على الدوائر أن أبا الصلت قـد واصل العـمل في الاتجـاه ذاته؛ إلا أن جهـوده في تمثيل كل الأفلاك الحاملة للكواكب والدوائر المرتبطة بها في النظام البطلميوسي على وجه واحد من صفيحته الرئيسية (عدا تلك الخاصة بالقمر التي تظهر في قفا الصفـيحة ذاتها) تدل على محاولة لـعمل صورة حقيقيـة للكون ولتجاوز موقف (اتجـاه) سابقـيه الذين اهتـموا فـقط بالتطبيـقات العـملية لنمـاذجهم الرياضية. كان الفلكيون الأندلسيون مهتمين اهتمامًا بالغًا بتطوير آلات فلكية، كان معظمهـا مثل طبق المناطق حاسوبات قياسـية. ولا نجدهم إلا في حالتين استثنائيتين صـمموا آلات قصدوا إلى استخدامـها في أرصادهم. وإحدى هذه الأدوات هي المحلقة (الكرة ذات الحلقات) للزرقالي، التي كتب في أمر بنائها رسالة موجودة في ترجـمة إسبانية يعود تاريخها إلى القـرن السابع الهجري/ الثالث عـشر الميـلادي. ويبدو أن هذه الآلة تطوير للأسطرلاب الذي وصـفه بطلميوس في الجزء الأول من الكتاب الخامس من مجلد المجسطي، إذ أضاف الزرقـالي ست حلقـات إلى حلقـات بطلمـيوس وأفاد بأن مـحلقتـه يمكن استخـدامهـا لتعـيين خطوط الطول والعـرض للشـمس والقمـر والكواكب والنجوم. أما آلـة الرصد الثانية الموصوفـة في مصادر إسبـانيا الإسلاميـة فقد صـمـمها جـابر بن أفلح، وتكونت من حلقة طويـلة مدرجة (وذكـر جابر أن قطرها بلغ تقريبًا ستـة أشبار) لها محور في مركزها يدور عليـه ربعية مدرجة لها عضادة وموقعان للرصد، ويمكن نصب الآلة في مستوى دائرة خط الزوال أو في مستوى خط الاسـتواء أو في مستوى دائرة البروج. وقـد اعتبرت هذه الآلة سابقيه لـلتوركيتم (Torquetum) التي وصفها أول مرة قـبيل نهاية القرن

الثالث عشـر الميلادي كل من برنارد الفردوني وفـرانكو البولندي، على الرغم من أن أوجه التشابه بين الآلتين ليست واضحة جداً.

وأما المجمـوعة الثالثة من الآلات الفلكية لإسبانيا الإسلامية فـتضم ما يسمى بالأسطرلابات الكونية التي صممها في القرن الخامس الهجري/ الحادي عـشر الميـلادي الزرقالي ومـعاصـريه أبو الحـسن علي بن خلف الشجـار أو الصيـدلاني، وفي القرن السابـع الهجري/ الثـالث عشر الميـلادي حسين بن أحمد بن باصو. ويزعم أن هذه الأسطرلابات الكونية تصحح العيب الرئيسي في الأسطرلاب المعيـاري الناشيء عن الإسقاط الاسـتريوغرافي (المجـسامي) للكرة السماوية على مستوى خط الاسـتواء مع كون القطب الجنوبي هو مركز الإسقاط، والذي يظهر فيـه الأفق مثل قوس من دائرة، مما يتطلب وفقًا لذلك خاصة لكل خط من خطوط العرض. ومن الجلي أن الأسطرلاب المعياري هو أكثـر الحواسيب القـياسيـة نفعًا إذا استـخدم في حل مسـائل في علم الفلك الكروي أو مسائل متعلقة بحركة الشمس والنجـوم الثابتة بشرط توافر صفيحة ملائمـة؛ وإذا لم تتوافر الصفـيحة، فإن حل المسـائل المشار إليها، من نـاحية ثانية، يتطلب استـخدام طرق تقريبية تؤدي إلى نتائج لا تتم بالـدقة الكافية. وقد حل الـزرقالي وعلي بن خلف هذه المشكلة؛ إذ صـمم كل منهـما آلات كان فيهـا الإسقاط المستخدم استـريوغرافيًا أيضًا، إلا أن مركـز الإسقاط كان نقطة الاعتدال (ويكون خط العرض لـكل من برج الحمل وبرج الميزان الدرجة صفراً، ويبدو البـرجان مركبين على مركز الصـفيحة) ومستـوى الإسقاط كان "colure" الانقلابي. وبهذا الإسـقاط يصبح الأفق قطراً من أقطار الصفـيحة، ويمكن لأي مسطرة دوارة أن تصبح بسهولة أفقًا قابلا للتحريك وأن تعدل لأي خط عرض مطلوب. ويبدو أن الزرقالي كان أول من صمم آلة كونية من هذا النوع؛ إذ كتب عام 440 هـ/ 1048 - 1049 م رسالته المقسـمة إلى مائة فصل

حول الآلة المسماة «الصفيحة العبادية» وذلك لأنه أهداها إلى المعتمد بن عباد ملك إشبيلية المنتظر الذي كان عمره حينذاك ثماني أو تسع سنوات. وكان يوجد على أحد وجهيها شبكة مزدوجة من الإحداثيات الاستوائية والبروجية. ومسطرة دالة على الأفق، بينما كان يوجد على وجهها الآخر مقياس بروجي، وإسقاط للكرة السماوية، وربعية جيبية ورسم تخطيطي كانت تتيح، عند إضافة عضادة متقنة للغاية، حساب بعد متعامد القمر عن مركز الأرض في أي وقت من الأوقات. ويبدو أن الزرقالي قد أهدى في وقت لاحق صورة جديدة لهذه الآلة إلى المعتمد نفسه، وهذا الضرب الثاني من «الصفيحة» يسمى عادة «بالشكازية»، ويظهر وصف له في عدد من الرسائل المقسمة إلى ستين فصلا. وهذا الضرب الثاني نسخة مبسطة عن ضرب «العبادية"؛ إذ يوجد في أحد وجهيها شبكة كاملة واحدة من الإحداثيات الاستوائية (أما شبكة الإحداثيات البروجية فهي محصورة في إسقاط دوائر خطوط الطول العظمى التي تناظر بدايات العلامات البروجية)، بينما يشبه وجهها الآخر أسطرلابًا معياريًا، وذلك لأن الإسقاط المتعامد والربعية الجيبية والرسم القمري والعضادة المتقنة قد اختفت جميعها.

ثمة بعض الأدلة على أن الزرقالي تصور آلتيه هاتين، وبخاصة الشكازية، على أنها صفيحة احتياطية (مساعدة) تستعمل عندما لا يكون في الأسطرلاب صفيحة معيارية لخط العرض الملائم، وعلى ذلك كانت هذه الصفيحة تظهر أحيانًا في قفا الأسطرلابات الإسلامية والأوروبية. إن استخدام هذه الصفيحة كان أكثر صعوبة، واستلزم جهدًا أكبر في التخيل مما استلزمه الأسطرلاب المعياري؛ ومرد ذلك بشكل أساسي إلى أنه كان ينقصها عنكبوت مثل دوران الكرة السماوية حول الأرض. ولعل هذا هو ما دفع علي بن خلف في عام 464 هـ/ 1071 - 1072 م إلى تصميم أداة جديدة أسماها

الأسطرلاب المأموني وأهداها إلى ملك طليطلة، المأمون (435 هـ/ 1043 م - 467 هـ/ 1074 م). وتتكون مقدمة الأداة من شبكة وحيدة من الإحداثيات التي ركب عليها عنكبوتًا دوارًا، ناظر نصفه شبكة وحيدة من الإحداثيات وناظر نصفه الآخر إسقاط عدد من النجوم كما هو الحال في عنكبوت الأسطرلاب العادي. وكانت هذه الأداة مثل أداتي الزرقالي معروفة في المغرب والمشرق، وأثرت، في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، في عمل الفلكي السوري شهاب الدين أحمد بن أبي بكر المشهور بابن السراج. وقد تمت آخر محاولة إسبانيا الإسلامية لتصميم أسطرلاب كوني قبيل نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من جنب موقت غرناطة وصانع الأدوات حسين بن أحمد بن باصو الذي صنع صفيحة لتستخدم مع الأسطرلاب المعياري سماها «الصفيحة الجامعة لجميع العروض» (أي صفيحة عامة لجميع خطوط العرض). ويتضام في هذه «الصفيحة» تقليدان معروفان: جهود الزرقالي وعلي بن خلف من جهة، اللذين آثرا في ابن باصو من حيث تصميم أداته واستخدامها، والتقليد المشرقي من جهة ثانية الظاهر في «الصفيحة الآفاقية» التي ينسب اختراعها إلى حبش الحاسب (ت 250 هـ/ 864 م تقريبًا). وقد أثرت هذه الصفيحة في العالم الإسلامي برمته، وقد طبق صانعو الآلات الأوروبيون المتأخرون حلولا مماثلة، ويعتبر هذا آخر مثال على تقليد إسبانيا الإسلامية في تصميم الآلات كان له تأثيره الغني[1]. اهتم القدماء بالنجوم والكواكب وحركاتها، وربطوا بين ذلك وبين معرفة المستقبل، وأطلقوا على ذلك علم التنجيم. والحقيقة أن التنجيم على هذا الأساس ليس علمًا، لأن معرفة المستقبل وعلم الغيب إنما هو لله عز وجل لا يظهر عليه أحدًا إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدًا.

(1) خوليو سامو، نفس المرجع، ص 1330.

رغم ذلك فإن بعض حكام المسلمين كانوا يطلبون المنجمين لاستشارتهم والأخذ برأيهم قبل الإقدام على عمل هام كالبناء أو الحرب أو غير ذلك. ومن أمراء إسبانيا الإسلامية الذين اهتموا بالتنجيم هشام بن عبد الرحمن الداخل. فيذكر أنه استدعى المنجم الضبي من بلده بالجزيرة الخضراء، وكان بارعًا في علم النجوم والمعرفة بالحركات العلومية كما قيل حتى لقب (ببطلميوس) لحذقه وإصابته. ورغم عدم اعتقاد هشام في التنجيم، إلا أنه كان يحب أن يسمع ما يقوله الضبي «حيث إن النفس طلعة كما قال». وقد أخبره هذا المنجم بأنه لن يستمر في ملكه أكثر من ثمانية أعوام فكان كما قال - وهذا من باب المصادفات فقد كذب المنجمون ولو صدقوا - ويذكر أنه زهد في الدنيا ولزم أفعال الخير بعد أن أخبره بذلك. وكذلك كان من المنجمين أحمد بن فارس البصري، الذي كان زعيم هذه الصناعة بإسبانيا الإسلامية على عهد الحكم بن هشام، كما ذكر ذلك ابن بسام نقلا عن ابن حيان. ومنهم أيضًا عبد الله بن الشمر بن نمير القرطبي، منجم عبد الرحمن الأوسط ونديمه قبل الإمارة. ذكر أنه من بشره بأن الأمر يصير إليه، فلما صار إليه قرَّبه ونادمه، وأجرى عليه رزقًا للشعر ورزقًا للتنجيم. وكذلك إدريس ابن متيم الذي كان بصيرًا بالمنطق حاذقًا بالحساب والتنجيم. وقد فرَّق علماء المسلمين بين التنجيم والفلك فنادى معظمهم بعدم تأثير الكواكب والنجوم على مستقبل الإنسان، ونفوا أن يكون لها دخل في النحس أو السعد. وعلى ذلك فقد وجد من بين علماء إسبانيا الإسلامية من رفض التنجيم، واهتم بالفلك كعلم له قواعده وأصوله، ومن هؤلاء عباس بن فرناس الذي يمكن أن تعده أوائل علماء الفلك في إسبانيا الإسلامية إلى جانب اهتمامه واختراعاته الأخرى. فقد ذكر أنه صنع في بيته قبة تشبه السماء، وزودها بآلات وأدوات تحدث رعودًا وبروقًا، وجعل في أعلاها نجومًا وغيوبًا للناظر وكأنها حقيقية. وقد

كان الأمير عبد الرحمن الأوسط من أوائل الأمويين اهتمامًا بجلب الكتب القديمة من المشرق، ولذلك وجه عباس بن ناجح الشاعر إلى المشرق لجلبها. فجاء بكتاب (السند هند) وغيره منها، ويعتبر أول من أدخلها إلى إسبانيا الإسلامية، وعرف أهلها بها، ونظر هو فيها. كما يعتبر أبو القاسم مسلمة المجريطي (398 هـ) من علماء الفلك أيضًا يقول عنه صاعد: إنه أعلم من كان قبله بعلم الأفلاك، وحركات النجوم، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب. ويعتبر مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي القرطبي (395 هـ) من أوائل المشتغلين بالفلك والنجوم في إسبانيا الإسلامية أيضًا، وكان يعرف (بصاحب القبلة) لأنه كان مولعًا بالتشريق في قبلته مفتونًا بذلك كما قيل. وقد قال بكروية الأرض، واختلاف الفصول حسب المناخ[1].

الأزياج والنظرية الفلكية

أدخلت المجموعة الأولى من الجداول الفلكية (الزيج) في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني، وكان هذا الزيج على الأرجح هو السند هند الشهير بالصورة المنقحة التي أعدها محمد بن موسى الخوارزمي (عام 215 هـ/ 830 م تقريبًا). وكان سندهند الخوارزمي موضوع الصور الجديدة التي أعدها مسلمة وتلميذاه ابن الصفار وابن السمح. يوجد فقط جزء من الصورة العربية لابن الصفار في مخطوطة مكتوبة بالخط العبري في دار المخطوطات الوطنية في باريس (Bibiotheque Nationale). وأما بالنسبة إلى عمل مسلمة، فنحن نعرفه من ترجمتين لاتينيتين أعدهما أدلار الباثي (بين عامي 1116 - 1142 م) وبيدور ألفونسو (في القرن الحادي عشر/ الثاني عشر الميلادي). ومن الصعب تعيين التجديدات المضبوطة التي أدخلها مسلمة في الزيج، نظرًا لأن العمل

(1) حسين يوسف، المرجع السابق، ص 451.

الأصلي الذي قام به الخوارزمي غير موجود. وعلى كل حال، تنسب المصادر الثانوية إلى مسلمة تغييرًا مهمًا في جداول الحركة المتوسطة. فالخوارزمي استخدم عهد آخر ملوك الساسانيين يزدجرد الثالث) (أي منتصف يوم 16/ 6/ 632 م) تاريخًا أساسيًا، كانت سنواته السنوات الفارسية من 365 يومًا بدون أية كسور. أما التاريخ الأساس بحسب صورة مسلمة فكان بداية الهجرة النبوية (أي منتصف يوم 14/ 7/ 622 م)، وعدلت بذلك الجداول بحسب التقويم الإسلامي واستخدمت السنوات القمرية المكونة من 354 أو 355 يومًا. ولأن تقويم الخوارزمي في صورته الحالية يتكون من مواد مستمدة من مصادر هندية وهلينية وإسبانيا الإسلامية، فقد أصبح من المقبول عمومًا القول إن مسلمة أدخل مثل هذه المواد إسبانيا الإسلامية كاستخدام العهد الإسباني (الذي يناظر - 37). وزيادة يوم إضافي إلى السنوات الكبيسة في نهاية كانون الأول/ ديسمبر: بدلا من فبراير، وتصحيح الفارق في خط العرض الجغرافي بين أرن وقرطبة الذي يبلغ 63 درجة ويتضمن إزاحة في خط الزوال الغربي مقدارها 17,40 درجة إلى غرب الجزر السعيدة، وتعديلات في عدة جداول إلى الإحداثيات الجغرافية لقرطبة، وهلم جرًا. ومن ناحية أخرى، يبدو أن مسلمة تعامل أيضًا مع المواد الهندية وأدخل تعديلات غير ملائمة في جداول الكسوف وفي تلك التي تتيح حساب خطوط العرض الكوكبية. وقد يكون مسلمة أيضًا مسئولا عن إدخال مواد بطلميوسية كجداول المطالع المستقيمة وجدول الجيوب. وأخيرًا، يبدو أن مسلمة قد أضاف عددًا من الجداول التنجيمية مثل تلك المتعلقة بإسقاط الأشعة (مطروح الشعاعات) تكون تقريبًا ثلث بأكمله. وهنا يبدو مسلمة ناجحًا تمامًا، وقد حسّن مسلمة من جداول الخوارزمي للغرض ذاته، وذلك لأن جداوله أسهل استعمالا وتعطي نتائج دقيقة مقارنة بجداول الخوارزمي التي تعطي فقط تقريبات. ومهما يكن،

فينبغي علينا أن نظهر الحرص قبل أن ننسب إلى مسلمة مواد ليست موجودة في زيج الخوارزمي الأصلي، وذلك لأن ترجمة أدلار الباثي، اللاتينية، جرى عليها أيضًا استكمالات داخلية فيما بعد، منها على سبيل المثال رؤية القمر الجديد الذي يحسب لخط عرض سرقسطة، وهي مدينة لم ترع فيها العلوم الدقيقة بشكل جدي حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

آلات فلكية وآلات الرصد، والأسطرلابات الكونية

إن آلات «طبق المناطق» (equatoria)، وشبيه "torguetum" الذي صممه جابر ابن أفلح للرصد، والأسطرلابات الكونية (universal asrolabes) هي جميعها على ما يبدو من أصل أندلسي. ويظهر أن أطباق المناطق وجدت لأول مرة في إسبانيا الإسلامية في بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، على الرغم مما قد اقترحه د. أ. كينغ حول وجود أصل مشرقي محتمل لها صممه أبو جعفر الخازن (ت بين 350 هـ/ 961 م و361 هـ/ 971م) أما رسائل إسبانيا الإسلامية الأولى حول هذه الآلة فقد كتبها ابن السمح، والزرقالي، وأبو الصلت. ولربما كان أبو الصلت هو المسئول عن انتشار هذه الآلة في المشرق في أثناء إقامته الطويلة في مصر، ذلك أن الرسالة المشرقية الوحيدة المنشورة حول طبق المناطق كتبها في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي الفلكي جمشيد غياث الدين الكاشي، ونجد فيها تفصيلات تذكرنا بعمل الزرقالي وأبي الصلت. وقد أدخلت هذه الآلة الجديدة إلى أوروبا اللاتينية في وقت أبكر من إدخالها إلى المشرق، وكان إدخالها أكبر في تأثيره؛ إذ نجد أن الرسائل الأولى حولها تنتمي إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وأن تقليد بنائها، من المعدن أو الورق، استمر حتى القرن السابع عشر الميلادي.

ولعل ولادة طبق المناطق نجمت عن تطور التنجيم إلى مهنة. فالأسطرلاب المعياري حل بسهولة تامة مسألة تقسيم المنازل اللازمة لمراقبة الأبراج السماوية لمعرفة طالع الشخص؛ غير أن حساب خطوط الطول للكواكب باستخدام مجموعة من الجداول الفلكية (الزيج) انطوى على الكثير من الجهد. وقد حل طبق المناطق هذه المسألة بيانيًا، وذلك لأنه تكون من مجموعة من النماذج (الهيئات) الكوكبية البطلموسية المعمولة حسب مقياس معين. وعلى ذلك، فكل ما يحتاج إليه مستخدم هذه الآلة كان الحصول على متوسطات خطوط الطول ومتوسطات الشذوذات للكواكب من الزيج؛ إذ مكنته هذه البيانات من تعيين موقع مركز فلك التدوير الكوكبي على فلكه الحامل (deferent)، وكذلك موقع الكوكب على فلك التدوير (epicycle) بعدئذ كانت عضادة (ذراع) تدور حول نقطة مناظرة لمركز الأرض تعمل على تجسيد الخط الوهمي الذي يصل بين الأرض والكوكب، وتحدد على دائرة البروج خط الطول الحقيقي للكوكب قيد الاعتبار. وكانت الدقة المتحصلة بهذا النوع من الآلات كافية لحاجات المنجم المحترف.

إن أطباق مناطق إسبانيا الإسلامية الثلاث واضحة المعالم تمامًا، ومن السهل أن يفهمها أي شخص ملم بشكل أساسي بعلم الفلك البطلميوسي. ويبدو أن آلة ابن السمح تتصل بشكل دقيق بالأسطرلاب؛ إذ كان يستخدم فيها مجموعة من الصفائح (صفيحة واحدة لكل كوكب، وصفيحة أخرى لأفلاك التدوير) كانت تحفظ داخل «أم» الأسطرلاب، وكان المقياس المحفور على حافة الآلة يستخدم مقياسًا لدائرة البروج يقدر عليه خط الطول الحقيقي للكوكب. من ناحية أخرى، ولكي يجعل طبق المناطق الذي بناه قائمًا بذاته، قام ابن السمح بحفر جداول الحركة المتوسطة لكل كوكب المتعلقة بخط طوله وشذوذه في الأماكن الخالية في كل صفيحة. ونجد أن طبق المناطق عند

الزرقالي أصبح مستقلا عن الأسطرلاب. كما نجد في آلته محاولة لتمثيل كل الأفلاك الكوكبية الحاملة والدوائر المتعلقة بها في صنيحة واحدة، محفورة على وجهيها. وكان يركب عليها صفيحة أخرى حفر عليها كل أفلاك التدوير. وعلاوة على ذلك، فقد قاده تعقد النموذج البطلميوسي (الهيئة البطلمية) لكوكب عطارد إلى اتخاذ خطوة ثورية؛ فمثل عطارد ليس بدائرة، وإنما بمنحن بيضوي الشكل يكافئ قطعًا ناقصًا ولم يشهد زمن مسلمة دراسة جدية للتقليد الفلكي الهندي الذي يمثله سندهند الخوارزمي فحسب، وإنما أيضًا إدخال علم الفلك البطلميوسي الأكثر إتقانًا. ونحن نعلم أن مسلمة درس المجسطي لبطلميوس، وأن تلميذه ابن السمح كتب ملخصًا للمجسطي. كما كتب مسلمة حول زيج البتاني، ونعلم أن البارامترات (المعلمات) المستمدة من هذا العمل استخدمها ابن السمح في رسالته حول الأكويتوريوم. وقد عرف في زمن مسلمة أيضًا كتاب الجغرافيا لبطلميوس؛ إذ قد اقتبس منه ابن الصفار في رسالته حول الأسطرلاب. كما كتب مسلمة تعقيبًا مهمًا حول البلانسفيريوم، قدم فيه حلولا جديدة رائعة لمسائل الإسقاط الاستريوغرافي. وأخيرًا يبدو أن معاصرًا لمسلمة أكبر منه عمرًا هو قاسم بن المطرف القطان كان مدركًا لحجم الكون وفق الفرضيات الكوكبية لبطلميوس.

وعلى كل حال، فإذا كان فلكيو الأندلس عرفوا أعمال بطلميوس، فإنهم لم يهجروا تمامًا التقليد الهندي. ونملك مثالا جيدًا على ذلك في زيج جيان لابن معاذ (Tabulae Jahen) وهي بلدة في جنوب إسبانيا، في ترجمة لاتينية لجيرار الكريموني، ولا يوجد فيه فعلا إلا القواعد والمبادئ. وهذه الجداول هي من ناحية أساسية تعديل على سندهند الخوارزمي يتلاءم مع إحداثيات جيان، غير أن ابن معاذ على ما يبدو استعمل صورة مختلفة من هذا العمل عن التي استخدمها مسلمة وأدخل موادًا جديدة إما أنها أصلية أو

مستمدة من المصادر البطلميوسية. وعلى ذلك استمدت نماذجه القمرية والكوكبية وكذلك العددية المستشهد بها في المبادئ من الخوارزمي، إلا أن جدوله بالمعادلات الشمسية والقمرية ولم يحسب كما حسب عند الخوارزمي وفق «طريقة الميل الزاوي» الهندية، وإنما استخدم طريقة بطلميوسية دقيقة. ويتجاهل زيج الخوارزمي تمامًا مبادرة الاعتدالين، في حين تقدم مبادئ ابن معاذ وصفًا لجدول في المبادرة الثابتة حسب لعدد من السنين والأشهر. ويقيم ابن معاذ في حالات أخرى، وهو، كما علينا أن نتذكر، مؤلف البحث في علم المثلثات المشهور بكتاب مجهولات قسي الكرة، يقيم الدليل على وعيه بالتطورات في المشرق التي تربط بالبيروني والسابقين المباشرين له، فطريقته في قسمة المنازل التنجيمية في خريطة البروج تذكرنا بقوة بطريقة مماثلة كان البيروني يفضلها بشكل خاص؛ ويقدم ابن معاذ أيضًا وصفًا وافيًا مصحوبًا بملاحظات شخصية عن طريقة كان البيروني و«مدرسته» مهتمين بها اهتمامًا قويًا.

إن زيج جيان لم يكن ناجحًا كجداول طليطلة التي لم نعلم بها، مرة أخرى، إلا من ترجمة لاتينية موجودة في عدد هائل من المخطوطات. وهذه الجداول، على ما يبدو، هي نتيجة تعديل متسرع لجميع المواد الفلكية المتوافرة (الخوارزمي والبتاني والمجسطي) لتلائم إحداثيات طليطلة. ولابد أن يكون هذا العمل قد أنجز في مدة تزيد قليلا على السنة حول عام 1096 م من قبل مجموعة من الفلكيين في طليطلة قادها القاضي الشهير أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد (ت 462 هـ/ 1070 م)، وكان من أفراد هذه المجموعة الزرقالي وعلى بن خلف. وحتى لو كانت النتائج غير ممتازة - ويمكن بالفعل اعتبارها في الجملة إخفاقًا تامًا، فيجب أن نأخذ في الاعتبار أن جداول الحركة المتوسطة هي جداول أصلية وأنها نتيجة برنامج من

الرصد (المراقبـات) لابد أنه بدأ في وقت سابق للعام 1096 م وتابعه الزرقالي حتى وقت متأخر كثيراً. وهذه الـشخصية التي تناولنا عملها في الاسطرلابات الكونية هي أكثـر الفلكيين الأندلسيين أصالة وأوسعـهم نفوذاً، مع أنه قد بدأ حياته صانعًا للآلات. أما اهتمامـه بالرصد وبالنظرية الفلكية فقد أثاره العمل الجماعي لفريق القاضي صاعداً، ولابد أنه استـمر قائداً للمجموعة بعد موت القاضي صـاعد. وعلى أية حال، فنحن نعلم أنه راقب (رصد) الـشمس مدة تزيد على خمس وعشرين سنة. ووفق الزيج الكامل في التـعاليم لأبي محمد عبـد الحق الغافقي الإشبـيلي المشهور بابن الهـائم (الذي ازدهر عام 601 هـ/ 1204 - 1205 م)، فإنه رصد القمر لمدة سبع وثلاثين سنة.

تشهد الجداول الطليطلية على التطور الأصيل الأول لعلم الفلك لإسبانيا الإسلامـية، الذي كان ذا تأثير بالغ للغـاية في أوروبا حتى الصورة العلمـية، وأخص بالذكر نـظرية الارتعاش. وتزعم هذه النظرية تصـميم نماذج هندسـية قادرة على تسـويغ حقيـقتين تصدق عليهـما عدد من المراقـبات (الملاحظات) المضبوطة تقريبًا، وهما:

(1) أن ميل دائرة البـروج غيـر ثابت، وأنه يخضع لنقـصان تدريجي. (وأعطى الفلكيون الهنود ميلا مقداره 42، وبطلميوس ميلا مقداره 20، 51، 23، وفلكيو الخلـيفة المأمـون (ت حول 215 هـ/ 830 م) ميلا مـقداره 2333 تقريبًا. (2) أن سرعة المبادرة غـير ثابتة. (وقد عينها هيبـاركوس وبطلميوس على أنها (1) درجة كل (100) سنة، بينما اعـتبرها الفلكيـون المسلمون على أنها (1) درجة كل (66) سنة. إن نظرية الارتعـاش كمـا صاغـها الفلكيـون المسلمون لها أسلاف واضحة في العصور القديمة الكلاسيكية. وفي آثار الفلك اليوناني في الهند؛ إذ قـد أرست هذه الصياغات الأولى أن النقاط الاعـتدالية

والانقلابية تتحرك حركة بطيئة جدًا إلى الأمام وإلى الخلف - في قوس محدود من دائرة البروج (مقداره (8) درجة بحسب تقدير ثيون الإسكندراني عام 370 م تقريبًا)، إلا أنه لم يقدم أي نموذج هندسي يبرز هذه الحركة. وكان لابد من الانتظار بالفعل حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حين صمم إبراهيم بن سنان (296 هـ/ 908 م - 335 هـ/ 946 م)، حفيد الفلكي والرياضي المشرقي ثابت بن قرة، أول نموذج معروف للارتعاش. وقد أدخلت هذه الصياغة لنظرية الارتعاش أو صياغة أخرى مختلفة عنها إلى الأندلس عن طريق كتاب نظم العقد الذي كتبه حسين بن محمد بن حامد المشهور بابن الآدمي ونشره أحد تلامذة (أتباعه) في عام 338هـ/ 949 م. وكان القاضي صاعد مطلعًا على هذا الكتاب تناول على الأرجح موضوع الارتعاش الذي كان أحد الاهتمامات الرئيسية لمجموعة الفلكيين في طليطلة كما يروي ابن الهائم، أحد أفراد هذه المجموعة. وكتب أبو مروان الأستجي رسالة الإقبال والإدبار، وكان أحد اثنين (والثاني هو القاضي صاعد) رشحا ليكونا مؤلفين للكتاب المشهور: كتاب حركة الثامنة (Liber de Motu Octave Spere) الذي ينسب بشكل تقليدي إلى ثابت بن قرة. ومن الصعب للغاية تقرير مؤلف كتاب حركة الكرة الثامنة. ويبدو من قبيل الاحتمال أن جداول الارتعاش التي تظهر في بعض المخططات المرافقة للنص توجد أيضًا في جداول طليطلة مستقلة عن كتاب حركة الكرة الثامنة، ويمكن ربطها بعمل الفلكيين في طليطلة. وقد تابع الزرقالي هذا العمل، إذ كتب حول عام 478هـ/ 1085م رسالة في النجوم الثابتة (وهي موجودة في ترجمة عبرية) ودرس فيها بالتعاقب ثلاثة نماذج مختلفة للارتعاش، ويعتبر ثالث هذه النماذج تحسينًا من ناحية عملية على نموذج كتاب حركة الكرة الثامنة من حيث إن المبادرة المتغيرة أصبحت مستقلة عن اهتزاز ميل دائرة

البروج. لقد كرّس الزرقـالي خمسًا وعشرين سنة من حـياته لرصد الشمس، وكتب بين عام 468 هـ/ 1075 م وعام 473 هـ/ 1080 م كتابًا عنوانه إما في سنة الشمس أو الرسالة الجامعة في الشـمس. ويبدو أن هذا الكتاب قد فقد؛ غير أننـا نعلم عن محتوياته من مـصادر ثانوية عربية ولاتينيـة. ويثبت تحليل هذه المصادر عددًا من الأشياء:

(1) أن الزرقـالي أرسى في مـراقبـات قـام بها عـام 467 هـ/ 1074 - 1075م أن خط طول الأوج الشمـسي بلغ 49 85، وأن هذا التقـدير لم يقده فحسب إلى تأييد الفكرة الشـائعة عند الفلكيين المسلمين منذ عام 830 م تقريبًا بأن الأوج الشمسي يتـحرك بسرعة المبادرة جنبًا إلى جنب مع النجـوم الثابتة، وإنما أيضًا إلى أن يكون أول من يذكر أن الأوج الشمسي له حـركته الخاصة به والتي تبلغ درجة واحدة (1) درجة لكل 279 سنة يوليوسية. (2) أيد الزرقالي طول السنة النجمـية المستـخدم سابقًـا في جداول طليطلة. (3) أن مراقـبات الزرقالي قـادته إلى أن يعين أن الاختلاف المركـزي في زمانه بلغ 1.58P. وإذا سلمنا بأن هيباركوس قد عين حول عام 150 ق.م الاختلاف المركزي على أنه 2.30P، وأن كلا من ثابت بن قرة والبتاني قد عينا قـيمًا جديدة لهذا البارامتر (الأول) 6P و2,2 مستخدمًـا مراقبات لعام 830م تقريبًا والثاني 2,4, 5P للعام 883م، فإن الزرقالـي استنتج من ذلك أن الاختلاف المركـزي الشمسي متـغير وصمم لذلك نموذجًا هندسيًا قادرًا على تبرير هذا الاختلاف وحسب منه قيمة الاختلاف المركزي الشمسي لتاريخ مـحدد. وكان هذا النوذج معروفًا إلى حد كبير في أوروبا حتى زمان كوبرنيكوس.

وأخـيرًا، يجـب أن نتذكـر أن ابن الهـائم يزودنا بدليل جـديد يتـعلق بالمراقـبات القـمـرية خلال سـبع وثلاثين سنة، وينطوي علـى تعديل بسـيط

لنموذج بطلميوس القمري. ووفق هذا المصدر، فإن الزرقالي ذكر أن مركز الحركة المتوسطة للقمر من حيث خط طولها لم يكن مركز الأرض وإنما يقع على خط مستقيم يصل بين مركز الأرض والأوج الشمسي. وقد ترتب على هذا الأمر إدخال نقطة (equant point) تتحرك بدوران الأوج الشمسي أجبرته على إدخال تصحيح في متوسط خط طول القمر بلغ 24 دقيقة. ويظهر تصحيح الزرقالي في زيج إسبانيا الإسلامية (ابن الكماد) والزيج المغربي (ابن إسحاق وابن البنا). وأيضًا في المبادئ الإسبانية للصورة الأولى من الجداول الألفونسية.

يظهر الارتعاش والنموذج الشمسي ذو الاختلاف المركزي المتغير والتصحيح على النموذج القمري وبعض البارامترات الزرقالية في عائلة من الأزياج الأندلسية المميزة. وأول هذه الأزياج تقويم الزرقالي، الذي ربما يكون أقل تأثيرًا بمثل هذه الخصوصيات من مجموعات الجداول الأخرى في هذه العائلة، على الرغم من أن الجداول الشمسية مستمدة من البارامترات الطليطلية. ويستند تقويم الزرقالي على عمل يوناني حسبه شخص يدعى أوماتيوس في القرن الثالث أو الرابع الميلادي، والغرض منه هو تزويد المنجمين بالجداول-الفلكية التي تمكنهم من الحصول على خطوط طول الكواكب بدون الحسابات التي يتطلبها استخدام الزيج. وتحقيقًا لهذه الغاية، استخدم أوماتيوس والزرقالي الدورات الكوكبية البابلية التي تسمى «السنوات الهدفية». وبعد إكمال دورة من هذه الدورات، يكون خط طول كوكب ما مماثلا في التاريخ نفسه من السنة لما كان عليه عند بداية الدورة. ويبدو أيضًا أن إتقان تقاويم دائمة من هذا النوع كان سمة مميزة لعلم الفلك الأندلسي، بخلاف الفلكيين في المشرق، الذين كانوا يحسبون تقاويمهم الفلكية لتصح لسنة واحدة. أما الأزياج الأخرى التي تأثرت جديًا بنظريات الزرقالي الفلكية

فهي تـلك التي ألفهـا أبو جعفـر أحمـد بن يوسف بن يوسف المشهـور بابن الكمـاد الذي ذاع صيـته مـع بداية القرن السـادس الهـجري/ الثـاني عشـر الميلادي، وابن الهائم وابن الرقام.

بيد أن أفكار الزرقالي أثرت أثرًا قـويًا في الفلكيين المغربيين من مثل ابن إسحاق التونسي (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وابن البنا المراكشي، وكان ابن الكماد، (على وجه الاحتمال، تلميذًا تلقى العلم مبـاشرة عن الزرقالي، وقد ألف أزياجًـا ثلاثة تسمى «الكور على الدور، الأمد على الأبد، والمقتبس». ويبدو أن الزيج الثالث من هذه الأزياج (وهو عـبارة عن خـلاصة للزيجـيين الآخرين). باق (مـوجود بالفـعل) في الترجـمة اللاتينيـة التي أعدها جون الدمـبوني من بالرمـو عام 1262 م وهي تحتـوي أيضًا على أجزاء من «الكور على الدور». وهذا الـزيج ينتظر الدراسة المفصلة؛ غير أن ابن الكماد يبـدو أنه قد اتبع نظريات معلمه، على الرغم من أنه أدخل تصـحيـحات على البـارامتـرات والإجراءات الحسـابية. ويـبدو أن «المقـتبس» هو المصـدر الرئيـسي للجداول الفلكيـة التي أعـدت للملك بيتـر الخامس ملك أراغون في القرن الرابع عشر الميلادي[1].

انتـقد ابن الكمـاد انتقـادًا شديـدًا من ابن الهائم الذي أهدى في عـام 601هـ/ 1204 - 1205 م كتابه الزيج الكامل في التعاليم إلى الخليفة الموحدي أبي عبـد الله محمـد الناصر (596 هـ/ 1199 م - 610 هـ/ 1213م). وهذا العمل، الموجود فـي مكتبة بولديان في أكسفـورد تحت التصنيف Ms March, (618) ليس زيجًا معياريًا، وذلك لأنه يحتوي على مـجموعة متقنة من المبادئ (تشغل 173 صـفحـة) بدون أية جداول عـددية. وتعني هذه المبـادئ بشكل

---

(1) خوليو سامو، نفس المرجع، ص 1337.

أساسي بالإجراءات الحسابية لحل مسائل فلكية، وتشمل براهين هندسية دقيقة تظهر أن مؤلفها كان رياضيًا جيدًا، ومطلعًا بشكل تام على علم المثلثات الجديد الذي أدخله ابن معاذ إلى إسبانيا الإسلامية. ويشتمل هذا الزيج، الذي يعد مصدرًا فلكيًا غير مستكشف ومهمًا للغاية، على الكثير من المعلومات التاريخية حول العمل الذي قامت به مدرسة طليطلة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ولكن ابن الهائم، مع كل إخلاصه الواضح لنظريات الزرقالي، أدخل ما اعتبره تحسينات على البارامترات الزرقالية، ويذكر أن هذه التغيرات هي مجرد تغييرات عملية ولا تحمل أية تضمنات نظرية (علمية). أما آخر الأزياج الطليطلية فهما الزيجان اللذان ألفهما الفلكي الأندلسي التونسي محمد بن الرقام الذي أشير إلى أبحاثه في المزاول الشمسية. وهذان الزيجان هما: الزيج الشامل في تهذيب الكامل الموجود في مخطوطة في المتحف الكاندلي في إستانبول، والزيج القويم في فنون التعديل والتقويم، الذي توجد صفحات منه في مخطوط في "Museo Naval" في مدريد. وقد ألف الزيج الأول في تونس في عام 679 هـ/ 1280 - 1281 م لغرض تبسيط مبادئ ابن الهائم في الزيج الكامل، وقد أضاف إليها الجداول العددية الناقصة وجدد البارامترات لأجل تحقيق توافق أفضل بين الحساب والمراقبة. وأما الزيج القويم فلربما كان تعديلا للزيج السابق ليتلاءم مع الإحداثيات الجغرافية لغرناطة، ألفه ابن الرقام بعد وصوله إلى المدينة في زمن محمد الثاني (672هـ/ 1273 م - 702 هـ/ 1302 م). ومن المثير للاهتمام أن ابن الرقام لابد أنه قد قام بتعيين دقيق جدًا لخط عرض غرناطة، وذلك أن الجدول الذي يمكن من تعيين رؤية القمر الجديد يذكر صراحة القيمة 10.37، وهي بالضبط القيمة الحديثة لخط عرض هذه المدينة.

رأينا أن علم الفلك في إسبانيا الإسلامية، مثل علم الفلك الإسلامي بعامة، لم يكن بطلموسيًا على نحو صرف، وإنما أدخل تعديلات مهمة على بارامترات المجسطي ونماذجه. ومن الواضح أن هذا القول انطوى على قدر من النقد لبطلميوس بلغ ذروته بظهور إصلاح المجسطي الذي كتبه قبيل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي جابر بن أفلح. وتعتبر انتقادات جابر نظرية تمامًا في طابعها؛ إذ تشير بشكل أساسي إلى اللااتساقات في المجسطي من مثل ترتيب بطلميوس للكواكب (القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، وزحل) الذي يتضمن بالضرورة، كما يوضح جابر، عبور عطارد، والزهرة أمام القرص الشمسي. ولأن هذا العبور لم يشاهد، فقد استنتج جابر أن عطارد والزهرة يجب أن يدورا فوق الشمس وليس تحتها. وفي مناسبة أخرى، يتجه جابر إلى نقد بطلميوس مستخدمًا شكوكه الرياضية. لقد افترض بطلميوس تنصيف الاختلاف المركزي للكواكب العلوية من دون أن يعطي برهانًا على ذلك، وحسب البارامترات الخاصة بها باستخدام عملية متكررة طويلة، كانت نقطة البداية فيها ثلاث مراقبات بين الكواكب والشمس المتوسطة. ولأن جابر اعتبر طريقة بطلميوس على أنها تتسم أيضًا بعيوب منهجية، فقد اقترح طريقة جديدة استخدم فيها زوجين اثنين من التقابلات وتجنب أخطاء بطلميوس، وحصل على نتائج صحيحة من ناحية رياضية. ولسوء الحظ، فإن الشروط التي تطلبها لهذين الزوجين من المتقابلات كانت مما لا يمكن مراقبته في مدة زمنية قصيرة إلى حد لا يكفي ليغير الأوج الكوكبي موقعه بشكل جوهري. وعلى ذلك، يبدو أن جابر كان رياضيًا بارعًا، إلا أنه لم يكن يملك الكثير من الحس العملي. ومن ناحية أخرى، شهد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في الأندلس مولد

مدرسة مهمة من الفلاسفة تشمل شخصيات كابن باجة وابن طفيل (قبل 504هـ/ 1110 م - 581 هـ/ 1185 م) وابن رشـــد (520هـ/ 1126 م - 595هـ/ 1198 م) وموسى بن ميمون، اعتبرت النظام البطلميوسي للعالم على أنه مجرد أداة رياضية قادرة على حساب المواقع الكوكبية بدقة ولكنها عاجزة عن تمثيل البنية الفيزيائية (الطبيعية) للكون، وذلك لأنها من ناحية أساسية استخدمت خطوطًا ونقاطًا هندسية بدلا من كرات صلبة، ولأنها تعارضت مع فيزياء أرسطو. وقد حاول بطلميوس نفسه أن يتغلب على أول هذه العيوب في فرضياته الكوكبية، وهو عمل تصور فيه وجود حلقات مصمتة بدلا من الدوائر الرياضية وحاول أن يقدر حجم الكون. وهذه الفرضيات كانت بشكل واضح معروفة في إسبانيا الإسلامية قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وذلك لأن القاسم بن المطرف في كتاب الهيئة يعطي قائمة بمسافات الكواكب وحجومها مماثلة لما ورد في عمل بطلميوس.

ومع ذلك، ظلت فرضيات بطلميوس الكوكبية على تعارض مع فيزياء أرسطو، وبحق مع أي نوع من الفيزياء كان معروفًا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ولذلك قام ابن باجة وابن طفيل وابن رشد بعدة محاولات لإقامة نظام كوني (كوزمولوجي) له المقدرة الفيزيائية على البقاء. ولا نملك أية معرفة مفصلة تفصيلا كافيًا عن النتائج التي حصل عليها ابن باجة وابن طفيل، أما ابن رشد فقد اعترف بنفسه بإخفاق جهوده التام في هذا الاتجاه. ولا نجد إلا في كتاب في الهيئة لأبي إسحاق نور الدين (بن) البطروجي (وهو أحد تلاميذ ابن طفيل) الذي ألف على الأرجح بين 581 هـ/ 1185 م و588 هـ/ 1192 م ظهور نظام كوزمولوجي كامل. ويتصور البطروجي، بما أتيح له من معرفة محدودة بالمتوافر من كتب الفلك، كونًا متماثل التمركز على غير غرار ما دعا إليه يودوكسوس ومستخدمًا نماذج

هندسية مستمدة في نهاية الأمـر من الزرقالي، كما قد بيّن ذلك غولدشتاين، يزيح البطروجي نواقل بطلميوس وأفلاكـه (دوائره) الثانوية إلى منطقة القطب الشمالي لكل كرة كوكبية؛ وبذلك أصبحت كواكبه محافظة على المسافة نفسها من مـركز الأرض. لكن علـى الرغم من أن البطروجي يظهـر براعة مـا في تصوره لنمـاذجه، إلا أن نظامه ظـل وصفيًـا تمامًا، وفيـه الكثير من العـيوب والاتسـاقات، ولا يمكن بأي حـال من الأحوال أن يشكل الأسـاس لحسـاب مجمـوعة من الجداول. وعلى أية حـال، فلأن اهتمامـه الرئيسي انصبَّ على بناء نظام كوزمـولوجي متـوافق مع المعطيات الفيـزيائية، فـمن المهم أن نقول كلمات قليلة عن أفكاره الفيزيائية والديناميكية بشكل رئيسي. لقد كان كل من ابن رشد والبطـروجي مهتـمين بمسألة تبـرير كيف يمكن لمحـرك أول منفرد أن ينقل الحركات في اتجاهين متعاكسـين: الحركات اليومية من الشرق إلى الغرب (بسبب دوران الأرض) وحركات خط الطول من الغرب إلى الشرق. ولتفسير ذلك، استـخدم الطروجي أفكارًا مأخـوذة من الديناميكا الأفلاطونيـة المحدثة وليس من الديناميكا الأرسطية. فـالدوران اليومي ينتقل من المحرك الأول إلى الكرات الكوكبية، على الرغم من أن المحرك الأول منفصل عنها، وهذا النقل يفسر عن طريق الإشارة إلى نظريةِ «الدفـع» في الأفلاطونية المحدثة التي تنص مثـلا على أنه عندمـا يرمي رام سهـمًا فإنه يـحمل المقـذوفة بقدر مـن القوة (الدفع) يسـمح للسهم بالحـركة حـتى لو كان منفـصلا عن المحـرك (الرامي والقوس). ويفقـد السهم بالتدريج دفعـه، ويتضمن ذلك إبطاء لحركـته حتى يقف ويسقط إلى الأرض. وهذا الإبطاء يؤثر أيضًا في الكرات الكوكبية نتيجة لبعدها عن المحـرك، ولهذا السبب بالذات نجد أن الكرة النجمـية هي الأسرع يليها بتـرتيب تنازلي في السرعة كرات زحل، المشـترى، المريخ، وهكذا حتى القـمر. أمـا حـركات خط الطول من الـغرب إلى الشـرق للنجـوم (مبـادرة

الاعتدالين) وللكواكب فتحلل على أنها تأخير (تقصير) يناظر هذا النقصان في السرعة. فالتقصير (خط الطول) يكون لذلك أكبر ما يمكن للقمر وأقل ما يمكن لكرة النجوم الثابتة. ويضيف البطروجي إلى ذلك أن كل كرة كوكبية تحس برغبة (شوق) لتقليد (أو التشبه) بـ حركة الكرة التي تليها مباشرة وتحاول أن تبلغ كمال الحركة المنقولة إليها من المحرك الأول. وهذا الشوق (وهو فكرة من أفكار الأفلاطونية المحدثة) يعوض عن التقصير، ويطابقه البطروجي مع الحركة الشاذة لكل كوكب في فلك تدويره (الدائرة الثانوية). والنتيجة، بناء على ذلك، هي ما سيتوقعه المرء: إخفاق تام في تفسير العالم الطبيعي يعزي بشكل رئيسي إلى عدم كفاية الأفكار الفيزيائية المتوافرة. وعلى الرغم من ميل البطروجي لتاريخ الفلسفة، إلا أن علم الفلك لا يصمد للمقارنة مع التطورات العظيمة للزرقالي ومدرسته الذي بلغ بفضله علم الفلك في الأندلس أعلى مستوى له.

لربما يكون من السابق لأوانه أن نحاول الوصول إلى نوع من الاستنتاجات من هذا المسح الموجز لتطور العلوم الدقيقة في الأندلس. على أية حال فأود أن أذكر بأن معرفتنا لهذا الموضوع قد تغيرت تغيرًا بالغًا في السنوات العشرين الماضية. فحتى مدة قريبة نوعًا ما كان ينبغي علينا أن نقول إنه لم يكن ثمة ما يمكن تسميته بالرياضيات الأندلسية، ولكن، استنادًا إلى الأبحاث التي تمت حول الملك المؤتمن وابن معاذ الجياني، فإن هذا القول لم يعد قولا صائبًا. ويظهر ابن معاذ أصيلا في دراساته لمفهوم النسبة عند إقليدس؛ ولو بدا أن أبحاثه في علم المثلثات استمدت بشكل أساسي من تمثل سليم للمصادر الشرقية التي لم تكن معروفة إلى حد كبير في بلدان المغرب الإسلامي، فإن جهده في هذا المجال، على الرغم من ذلك، كان على الأرجح مهمًا للغاية لتطوير هذا الموضوع في المغرب وفي أوروبا اللاتينية.

وأمـا بالنسبـة إلى المؤتمن، فإن الوقت مـا يزال مـبكرًا للحكم عليه؛ بيـد أن أبحـاث هوخندك تشيـر بوضـوح إلى أصالـته. وعلى أيـة حال، فـهـاتان الشخصيتان شاذتان، وذلك أن الرياضيات الأنـدلسية لا يبدو أنها قد اكتسبت الأهمية والاسـتمرارية (الخاصة) اللتين كانتـا لمثيلتها المشرقـية. وإذا كان علينا بالفعل أن نغـير من مواقـفنا في المستقـبل، فإن ذلك سيـستلزم على الأرجح اكتشاف مخطوطات جديدة مثل استكمال المؤتمن.

يختلف الوضع تمامًا عندمـا نأخذ في الاعتبار تاريخ الفلك في إسـبانيا الإسلامية. ونلمس هنا اتصالا واضـحًا في الدراسات الفلكية من القرن الرابع الهجري/ العاشـر الميلادي وحتى القرن الثامن الهجـري/ الرابع عشر الميلادي على الأقل، ونجد أيضًا شخصية رئيـسية: الفلكي الطليطلي المشهور الزرقالي الذي تسيطـر أفكاره الفلكية ومسـالكه البحـثية على تطور المـوضوع لمدة تزيد على قرون ثلاثـة سواء في إسبـانيا الإسـلامية أو في المغـرب. فحـتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ظل الأندلس فرعًا للمشرق الإسلامي في علم الفلك. وأما حقيقـة أن التقليد الهندي في سندهند الخوارزمي كان ذا تأثير قوي في وقت أصبـح فيه المشرق مبطلا، فإنـها لم تفعل إلا القليل لرفع شهرة البلد في هذا المجال. ولكن-وصول الـزرقالي غيَّر من الوضع تمامًا، من ناحية أنه أسـهم في تطوير نوع جديد من الفلك في إسبـانيا الإسلامية يتـميز بمزيج غريب من العناصر الهندية (السندهند)، والعناصـر اليونانية (بطلميوس) والعناصـر الإسلامـية (البتـاني)، فأضـافت إليهـا عددًا من الأفكار الجـديدة (الارتعاش، حـركة الأوج الشـمسي، النمـوذج الشمسي باخـتلاف مـركزي متغير، وتصحيح النموذج القمري البطلميوسي) التي كان لها تأثير كبير للغاية في كل من المغرب وأوروبـا اللاتينية وأحيـانًا حتى في المشـرق. وإلى جانب ذلك يجب أن نضـيف تصـمـيم أجهـزة حـسـابيـة جديدة (الاكـويتـوريوم

والأسطرلاب الكوني) واسترداد التقاويم الدائمة وظهور كوزمولوجيا جديدة تحاول بناء نظام فلكي جديد متوافق مع نوع من الفيزياء كان نتيجة مزيج غريب من العناصر الأرسطية والعناصر الأفلاطونية المحدثة. إن الصورة في مجملها تبدو أصيلة على نحو رفيع داخل الإطار العام لعلم الفلك الإسلامي[1].

التاريخ:

لم يكن ظهور علم التاريخ في الأندلس منفصلا عن جذوره التي نشأ فيها وتطور عنها في المشرق، وقد تأثرت الأندلس بمؤثرات علمية وفنية كثيرة وفدت من المشرق، ومنها تدوين التاريخ، الذي تأثر في بدايته بمدرسة مصرالتاريخية بصفة خاصة، كما تأثر بمؤثرات لاتينية وبخاصة كتاب هروسيس في التاريخ الذي تمت ترجمته، واستفاد منه الكثير من المؤرخين الأندلسين. وقد اهتم الأندلسيون بتاريخ بلادهم، وتعصبوا له مما يدل على ظهور الروح القومية الأندلسية، فنجد ابن حزم يضع رسالة في فضل علماء الأندلس، ويعيب على أهلها تقصيرهم في تخليد أخبارعلمائهم مع كثرتهم، وفي مآثرهم وفضائلهم، ووفور أدبائهم، وجلالة ملوكهم. كما وضع الشقندي - نسبة إلى شقندة وهى ربض من أرباض قرطبة - رسالة أخرى تعصب فيها للأندلسيين على طول الخط فقال: إن الإجماع حصل على فضل الأندلس، وقد نشأ فيهم من الفضلاء والأدباء والشعراء ما اشتهر في الآفاق إلى أن ذهبوا وذهبت آثارهم، ودرسوا ودرست آثارهم، ثم امتد هذا التعصب ليشمل المدن والأقاليم الأندلسية حيث تعصب أهل كل مدينة لها، وألقوا في فضائلها. ويعتبر عبد الملك بن حبيب السلمى (ت238هـ) - الذي لقب بعالم

(1) خوليو سامو، نفس المرجع، ص 1341.

الأندلس - أول مؤرخ أندلسي يتعرض لتاريخ بلاده، وهو من أوضح الأمثلة على تأثر الأندلس بالتأثيرات المشرقية في تدوين التاريخ. فقد رحل إلى المشرق، ودرس الحديث والفقه على مذهب الإمام مالك، وأكسبه ذلك توسعًا وفهمًا في دراسة التاريخ وقد وصفه ابن الفرضي بأنه (كان نحويًا عروضيًا شاعرًا، حافظًا للأخبار والأنساب والأشعار، طويل اللسان، متصرفا في فنون العلم). وذكرأن له مؤلفات في الفقه والتواريخ والآداب كثيرة حسان. وقد ألّف ابن حبيب في التاريخ العام كتابًا شبيهًا بكتاب الطبرى، بدأه بالحديث عن نشأة الخلق، وتاريخ الأنبياء والرسل. وهذا القسم ملئ بالأساطير عن فتح الأندلس وسير ولاتها وأمرائها إلى عصره، ولكنه خلط في هذا القسم أيضًا بين الأحداث التاريخية والأساطير، مثل حديثه عن رؤيا طارق بن زياد التي رآها في منامه وكانت سببًا في الفتح كما ذكر، وحديثه عن طلسم لذريق، ومائدة سلميان عليه السلام التي عثر عليها في الأندلس، وكنوز قصر طليطلة التي عثر عليها المسلمون وغير ذلك. ويبدو أن بعض تلاميذه قد أضاف إلى هذا الكتاب حيث نجد فيه أخبارًا عن عصر الأمير عبد الله بن محمد إلى 274 هـ، رغم أن ابن حبيب توفى قبل إمارته 238 هـ. وقد أخذ ابن حبيب معظم الأخبار والروايات عن شيوخه من المصريين مثل الليث بن سعد، وعبد الله بن وهب كما ذكر ذلك بنفسه، ولذلك نجده يتبع منهج المحدثين من حيث سند الخبر أو الرواية، وإن كان هذا لم يمنع من تسلل الكثير من الحكايات الخيالية والأساطير إلى كتابه. ومع ذلك فإن كتاب ابن حبيب هذا يعد أول محاولة في إسبانيا الإسلامية لكتابه تاريخ إسبانيا الإسلامية. برغم ما حفل من أساطير، وما شابه من قصور ونقص في بعض النواحي.

يعتبر (معارك بن مروان) وهو حفيد موسى بن نصير (القرن الثالث الهجري) من المؤرخين الأندلسيين الأوائل الذين حاولوا التدوين في تاريخ إسبانيا الإسلامية. حيث يشير الحميدي إلى أنه ألّف كتابًا في فتح إسبانيا الإسلامية تناول فيه أخبار جده موسى. ويرى د. محمود مكي أن القسم الذي يدور حول حياة موسى بن نصير في كتاب (الإمارة والسياسة) المنسوب لابن قتيبة مأخوذ عن كتاب معارك، وهذا الكتاب فيه أيضًا الكثير من الأساطير والروايات الخيالية. ثم جاء بعد ذلك (عبد الله بن الحكيم ت341هـ) والذي يعتبر بداية لمرحلة جديدة في التدوين التاريخي تخلت عن الأساطير، وركزت على موضوعات أندلسية. فقد ألف كتابًا في الأنساب بعنوان (أنساب الداخلين إلى إسبانيا الإسلامية من العرب وغيرهم) أهداه للخليفة الناصر 330 هـ. وقد ضاع هذا الكتاب ولم يصلنا منه إلا شذرات نقلها بعض المؤرخين اللاحقين. وظهر في القرن الرابع الهجري مؤرخون اهتموا بالتراجم والطبقات، ويعد محمد بن حارث الخشبي (ت 361 هـ) من أبرزهم في هذا المجال، وقد كانت له اهتمامات متعددة كالحديث والفقه واللغة والتاريخ. وقد صنف بتشجيع من الخليفة الحكم العديد من الكتب في هذا المجال مثل كتاب (أخبار القضاة بإسبانيا الإسلامية) وكتاب الفقهاء والمحدثين. وكذلك ابن الفرضي أبو الوليد بن عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي (ت 403 هـ) صاحب كتاب (تاريخ علماء إسبانيا الإسلامية) الذي يعتبر من أشهر كتب تراجم إسبانيا الإسلامية. ثم جاءت أسرة برز منها الكثير من المؤرخين الذين حاولوا وضع أسس لعلم التاريخ في إسبانيا الإسلامية وهي أسرة الرازي، ومن أبرز أفرادها أحمد ابن محمد بن موسى الرازي (ت 344 هـ) الذي كان مؤرخًا وجغرافيًا، ولقب (بالتاريخي) لكثرة مؤلفاته في مجال التاريخ، وله كتاب (أخبار ملوك إسبانيا الإسلامية) وكتاب (الاستيعاب

في أنساب مشاهير إسبانيا الإسلامية) ويقع في خمسة مجلدات كبيرة. وكتاب آخر في مسالك إسبانيا الإسلامية ومراسيها وأمهات أعيان مدنها وأخبارها، وكتاب عن كبار الموالي الأندلسيين. ثم جاء بعده ابنه عيسى فأكمل ما بدأه، وقد ألف كتابًا في تاريخ الأندلس للخليفة المستنصر، كما ألف كتابين آخرين للمنصور بن أبي عامر أحدهما عن الوزراء بإسبانيا الإسلامية. والثاني عن الحجاب بإسبانيا الإسلامية، كما أخذ في إكمال كتاب أبيه عن أخبار ملوك إسبانيا الإسلامية. وقد تركت أسرة الراوي أثرًا كبيرًا في مجال التدوين التاريخي. فقد كان أحمد بن محمد أول من أدخل قاعدة التقديم للتاريخ بالجغرافيا في إسبانيا الإسلامية، وأخذها عنه معظم من جاء بعده من المؤرخين.

ثم جاء ابن القوطية (ت 367 هـ) الذي برع في علوم اللغة، كما برع في التاريخ أيضًا «وكان حافظًا لأخبار الأندلس يميلها عن ظهر قلب» كما ذكر ابن الفرضي. ويعتبر كتابه الذي وصلنا وهو (تاريخ افتتاح إسبانيا الإسلامية) أهم ما بقي من مؤلفاته. ويتناول تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى نهاية إمارة عبد الله ابن محمد (299 هـ). ويبدو أنه أملاه على بعض تلاميذه، وقد أورد في هذا الكتاب أخبار كثيرة عن القوط الذين ينتسب إليهم، يظهر من خلالها ميله إلى أصله القوطي حيث يخالف فيها الكثير من المؤرخين، كما أنه يأتي بحوادث إسبانية لم تكن يعرفها العرب وتتضمن قصصًا شعبية إسبانية مثل قصة القومس أرطباس الذي أعجب به عبد الرحمن أيما إعجاب وعينه قومسا لأهل ملته. ورغم ذلك فإن هذا الكتاب يعتبر من المحاولات الرائدة في مجال التدوين التاريخي في إسبانيا الإسلامية نظرًا لما تميز به من ذكر لخصائص تتعلق بطبيعة وتكوين مجتمع إسبانيا الإسلامية، وانتساب المؤلف لهذا المجتمع، ومحاولته رسم صورة للأحداث التي مرت عليه منذ الفتح

وحتى نهاية القرن الثـالث الهجري. ويعتبر عـريب بن سعد القرطبي (269 - 270 هـ) من مشـاهير المؤرخين في إسـبانيا الإسـلامية أيـضًا، وهو من أصل إسباني أسلم آباؤه، وكان والده يعمل كاتبًـا لدى الخليفة الحكم المستنصر. ثم عمل هو أيـضًا لديه، وقد اخـتصـر عريب تاريخ الطبـري وزاد عليه أخـبار المغرب وإسـبانيا الإسـلاميـة ويسمى (صلة تاريخ الطبـري). وقد حاول فـيه تصحيح بعض المفـاهيم التي كانت شائعة عن أحداث الفتح مـثل قصة مائدة سليـمان فـتراه يقـول عنها: وأصـاب طارق مائدة منظومـة بالدر واليـاقوت والزبرجد، وهي التي يزعم الناس أنها مائدة سليمان ابن داود عليهما السلام، ولم تكن كذلك. غـير أن أهل الحسبـة من العجم كانوا إذا حضـرتهم الوفاة أوصوا للـكنائس بمال تصنع منه كراسي توضـع عليهـا مصاحف الإنجـيل في الأعياد فكانت تلك المائدة مما يتفوق فيه الملوك. وهذا التفسير الفريد يدل على معرفة عريب بعادات الإسبـان قبل الفتح، ولذلك فقد علّق المؤرخ المغربي ابن الشباط (681 هـ) على ذلك قائلا «واعلم أن هذا القول من عريب غريب، لم يذكره فيما علمت غيره، وإنما ذكروا كلهم أنها مائدة سليمان بن داود». ومن مؤرخي إسبانيا الإسلامـية أيضًا ابن أبي الفياض (459 هـ)، وله كتاب يسمى العبر لم يبق منه إلا قطعة صغيرة وصلتنا، إلى جانب نصوص منه نقلها بعض المؤرخين المتأخرين في مؤلفاتهم. ومنهم أيضًا: أحمد بن عمر العذري (478هـ) وكان له اهتـمام بالجغرافـيا إلى جانب التـاريخ، وله كتاب (افتـضاض أبكار أوائل الأخبـار)، وكتاب (أعـلام النبوة)، وكتـاب (ترصيع الأخـبار، وتنويع الآثار، والبستان في غرائب البلدان، والمسالك إلى جميع الممالك) وهو كتاب جغـرافي تاريخي. لم يبق منه إلا قطعة صغـيرة معظم أخـبارها عن إسبـانيا الإسلاميـة. وكان العذري من أوائل مؤرخي إسـبانيا الإسلامـية الذين ذكروا نص المعاهدة التي عـقدها عبـد العزيز بن موسى بن نصـير مع تدميـر حاكم

شرق الأندلس. ثم يأتي عمدة مؤرخي إسبانيا الإسلامية ابن حيان (469 هـ) وكان من كتّاب المنصور بن أبي عامر، وقد ضاعت معظم كتبه ولم يتبق منها إلا أجزاء من كتابيه الكبيرين المقتبس، والمتين. أما المقتبس فيقع في عشرة أجزاء، وتتضمن تاريخ الأندلس منذ الفتح حتى زمن المؤلف. وأما كتابه المتين فقيل إنه يقع في ستين جزءًا، ولكنه للأسف لم يصلنا منه شيء إلا فقرات نقلها منه بعض المؤرخين اللاحقين كابن بسام في الذخيرة.

اشتهر ابن حيان بالصراحة البالغة، والنقد الشديد، وذكر المحاسن والمساوئ دون تحرج حتى بالنسبة للأمراء والكبراء. فرغم أنه كان من كتاب المنصور إلا أنه لم يتحرج من نقد بعض أفراد أسرته ولو من بعيد. ونراه يظهر أسفه على زوال الدولة الأموية. وقد ذكر عن نفسه أنه أولع بالتاريخ من صغره، وشغف به حبًا، فأعد له عدته. ويقال إنه كان يؤلف كتبه لنفسه وولده إلا أنه غير رأيه فنشره في الناس. وإن كنا نرى في هذا مبالغة شديدة. وقد لخص كتاب المقتبس أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي (488هـ) في كتابه المسمى (جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس) وهو الوحيد الذي وصلنا من كتب الحميدي التي وصل عددها إلى تسعة عشر كتابًا. ثم تتابع المؤرخون الأندلسيون بعد ذلك كابن بشكوال وابن الأبار وابن بسام وغيرهم. ويلاحظ على التاريخ في الأندلس سواء كان تاريخًا عامًا، أو تراجم رجال أنه قد تأثر بعلم الحديث ومنهجه في المشرق. ويرجع ذلك إلى أن أكثر المؤرخين في الأندلس محدثين وفقهاء أشبه ما يكونون بالطبري، وكان منهجهم منهجًا يسوده في الغالب فقه الإمام مالك وما ينبغي عليه من حديث وتفسير، فكان ذلك يسلمهم من ترجمة رجال الفقه والتفسير والحديث إلى ترجمة رجال العلم والأدب، كما أن التاريخ في إسبانيا الإسلامية اتصل بالأدب أكثر من المشرق أيضًا. حيث كان أكثر المؤرخين أدباء كذلك، وكانت عواطفهم نحو

بلدهم أقوى وخاصة بعد تساقط بلاد إسبانيا الإسلامية في يد الإسبان واحدة بعد الأخرى، فكلما سقطت بلدة رثاها الأدباء، وتحدث عنها المؤرخون. ولذلك كانت هذه الناحية في الأندلس أشد وأقوى.

الكيمياء:

اشتغل بعض علماء الأندلس بعلم الكيمياء، ومن أوائل المشتغلين به أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت 398 هـ) الذي يعد شيخ الأندلس في هذا العلم في العصر الأموي، وقد ألف فيه كتابًا سماه (رتبة الحكيم)، وجعله قرينًا لكتاب آخر ألفه في السحر والطلمسات وسماه (غاية الحكيم). ومن كبار تلاميذه في هذا المجال أبو بكر بن بشرون. ويمكن أن نعد عباس بن فرناس (ت 886 هـ) من الذين نبغوا في هذا العلم أيضًا، حيث له اهتمامات متعددة، ويذكر أنه كان أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الأحجار وهي صناعة تحتاج إلى معالجات بطرق كيميائية.

الجغرافية:

أما عن الجغرافية فإنها لم تفترق عن التاريخ في إسبانيا الإسلامية بوجه خاص، حيث لا نكاد نجد مؤرخًا من إسبانيا الإسلامية إلا وكان جغرافيًا في نفس الوقت، أو بدأ تاريخه بمقدمة جغرافية وكما اشتهر مسيحيو إسبانيا بولعهم الشديد بعلم التاريخ وخاصة تاريخ بلادهم إلى درجة أنهم كانوا يعتبرونه أنبل علم عندهم على حد قول ابن سعيد المغربي، فقد اشتهروا أيضًا بولعهم الشديد بالرحلة والتنقل والأسفار، وكان الواحد منهم يعاب بأنه يرتحل إلى المشرق لطلب العلم. ولهذا ظهر من بينهم نخبة من الرحالة الذين زاروا بلادًا كثيرةً، وسجلوا مشاهداتهم في وصفها من نواحي شتى، فحفلت مؤلفاتهم بمادة جغرافية كبيرة. وبطبيعة الحال فقد احتل وصف وطنهم إسبانيا

الإسلامية مكانًا بارزًا في مؤلفاتهم، فتحدثوا بالتفصيل عن خططها ومسالكها ومدنها وكورها، وأنهارها وجبالها، وتقسيماتها الإدارية وغير ذلك. كما اهتموا بضبط الأسماء الأعجمية، ومحاولة الرجوع إلى أصولها اللاتينية أو الإغريقية، وابتكروا طريقة لطيفة في هذا المجال لإظهار محاسن كل مدينة عن طريق إقامة مناظرات على ألسنة مدن إسبانيا الإسلامية المختلفة تفخر كل منها بنفسها، وتظهر أوصافها ومزاياها التي لا توجد في غيرها. وقد جمع الكثير من المؤرخين الأندلسيين معلومات جغرافية في كتبهم، وخاصة عن إسبانيا الإسلامية ومنهم ابن حيان، كما ألف بعضهم كتبًا في الجغرافيا أيضًا إلى جانب التاريخ، مثل أحمد بن موسى الرازي (344 هـ) الذي ألف كتابًا في مسالك إسبانيا الإسلامية ومراسيها، وأمهات مدنها، ويدور معظمه حول صفة إسبانيا الإسلامية، ويعتبر مقدمة جغرافية لكتابه الكبير في التاريخ عن أخبار ملوك الأندلس. ومحمد بن يوسف الملقب بالتاريخي الوراق، الذي ألف للحكم المستنصر كتابًا ضخمًا في مسالك إفريقية وممالكها، كما ألف في أخبار ملوكها وحروبهم، وفي أخبار تيهرت، ووهران وتنس وسجلماسة ونكور وغيرها. وأحمد بن عمر العذري (478 هـ) الذي جمع في كتابه (ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، والبستان في غرائب البلدان، والمسالك إلى جميع الممالك) معلومات جغرافية كثيرة. ولا شك أن الجغرافيين في إسبانيا الإسلامية قد استفادوا من الكتب القديمة التي وضعت في تاريخ الأندلس وجغرافيتها مثل كتاب هروسيس، وكتاب القديس إيزيدورو الباجي والمسمى (أصول الكلمات)، ونقلوا منها مثل المؤرخين كالرازي والعذري والبكري وغيرهم، وهذا لا يقلل مطلقًا من قيمة العمل الذي قاموا به، بل يدل على تسامحهم وأمانتهم العلمية واتساع أفقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الآخرين. أما أول الجغرافيين في إسبانيا الإسلامية الحقيقيين وأقدمهم فهو

البكري عبد الله بن عبـد العزيز بن محمد بن أيوب (432 - 478 هـ)، الذي ألّف معجمًا جغرافيًـا في أسماء البلاد والأماكن لا زال بين أيدينا وهو (معجم ما استـعـجم)، وله أيضًا كتـاب (المسالك والممـالك) الذي وصلت إلينا قطع منه، وضم فيه نتـفًا من التاريخ إلى جانب الجغرافـيا، وتعرض فيه لجغـرافية المغرب العـربي ومصـر وإسبانيـا الإسلامـية والعراق وبلاد وراء الـنهر. وفي الأجزاء الباقـية من هذا الكتاب تتجلى بوضوح دقة البكري فـي ذكر الأسماء ونطقها وتفسير بعض أصولها مثل قوله عن طليطلة: «واسم طليطلة باللاتيني تولاطو Tolatom ومعناها فرح ساكنها لحصانتـها»، وقد ثبت أن في مشتقات هذه الكلمة اللاتينية مـا يدل على معنى حافة الجبل وهو ما يتـفق مع وضعها الجغرافي، وقوله عن إشبيلية «ورأيت لبعض المؤرخين أن مدينة إشبيلية تسمى (إشبالي Hispalis) ومعناه المدينة المنبسطة. وقوله في وصف مدينة ماردة «وقد أحدق بالمدينة سور عرضه اثنا عشر ذراعًا، وارتفاعه ثمانية عشر ذراعًا، وعلى بابها كتابة ترجـمتها بالأعجمية براءة لأهل إيلياء». وحـسب البكري فخرًا ما توصل إليه من حـقائق جغرافـية سبق بها زمـانه مثل قوله: «وإيقانس الـبحر المحيط (الأقـيانوس أو المحـيط الأطلنطي) لا يدري ما وراءه غـربًا إلى أقصى عمران الصين شرقًا، والشـمس إذا غابت في أقصى الصين طلعت في الجزائر (الخالدات) - وهي التي تعرف اليـوم بجزر كناريـاس أو الكناريا - وبالضد». وقد علّق د. حـسين مؤنس على هذه العبـارة بقوله «وهذه - لا زيادة - هي الفكرة التي جعلت من كولمبس من هو في تاريخ البشـر، وكأنما أخذ أبو عبيد البكري بيده وقاده إلى ما وقع إليه من كشف عظيم، وليس من قبيل المصادفة البحـتة أن يكون البكري من أبناء ولبة وهي على أمـيال قليلة من الربطة La-rabida وفيهـا الدير الذي لجأ كولمبس إلى أحبـاره ليبسروا له مقـابلة فرديناند وإيزابيلا، ولا هو من قبيل المصادفة أن يكـون أبو عبيد قد كتـب هذه السطور

في إشبيلية البلد الذي عاش فيه كولمبس زمنًا، وتعلم من أهله وعلمائه وبحارته الشيء الكثير، بل إنه لا تبدو لنا مصادفة أن يكون خروج مراكب كولمبس إلى العالم الجديد من ميناء (سان لوكار) أقرب بلد إلى ولبة والمسافة بينهما بضعة كيلو مترات. وفي هذا التعليق ما يكفي للدلالة على مدى تأثير البيئة المحلية لإسبانيا الإسلامية في خلق شخصيات جغرافية فذة كالبكري وغيره من إسبانيا الإسلامية الذين حاولوا قبل كولمبس كشف غياهب بحر الظلمات أو البحر الأخضر أو الأقيانس (المحيط الأطلسي) الذي تطل عليه إسبانيا الإسلامية. فيحدثنا البكري: عن خشخاش بن سعيد بن أسود الذي خاطر مع جماعة من الشبان، فركبوا البحر، وغابوا فيه مدة، ثم عادوا بغنائم كثيرة وأخبار مشهورة. وقد ظهر اسم خشخاش ووالده ضمن قادة أسطول إسبانيا الإسلامية الذي تصدى لغارات النورمان في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط (206 - 238 هـ). وهذا يذكرنا بمحاولة أخرى قام بها فتية من أهل أشبونة (لشبونة) في القرن الرابع الهجري أطلق عليهم الفتية المغرورين أو المغررين أو المغربين وكانوا ثمانية، حيث توغلوا في المحيط الأطلسي حتى وصلوا إلى جزر أخرى غير (جزر الآزور) القريبة من ساحل المغرب. ويذكر أنهم ساروا فيه أحد عشر يومًا، ثم اتجهوا جنوبًا حتى وصلوا في اليوم الثالث والعشرين إلى جزيرة سموها (بجزيرة الغنم) تتميز بكثرة أغنامها، وبوجود رجال فيها شقر الوجوه شعورهم سبطة. ثم جاء بعد ذلك الشريف الإدريسي أشهر الجغرافيين في إسبانيا الإسلامية بل والمسلمين (492 - 560 هـ) الذي تلقى تعليمه في قرطبة ولذلك عرف بالقرطبي، واتصل بالملك الثاني ملك صقلية - فعرف بالصقلي أيضًا - وألّف بتشجيع منه كتابه الشهير (نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق) الذي يعرف بنزهة المشتاق في اختراق الآفاق وملأه بالخرائط اللازمة التي تزيد عن

أربعين خريطة، وبلغ من إعجاب الأوروبيين به أن ترجموه إلى اللاتينية في وقت مبكر، وكان من أوائل القائلين بكروية الأرض، ورسم مصورات تتفق مع ذلك، وقسم العالم إلى سبعين جزءًا رسم لكل جزء مصورًا. ويذكر أنه عندما طلب منه روجر الثاني وضع للأرض، طلب منه أن يصنع له كرة كبيرة من الفضة ليرسم عليها معالم الأرض، ولذلك فإنه يعد باعتراف علماء الغرب أول من وضع أصول الرسم على سطح كروي مما كان له أثر في تحديد معالم الكرة الأرضية تحديدًا واقعيًا سليمًا.

الرحلات:

ومما يتصل بالجغرافيا أكبر اتصال الرحلات، وكما كان في المشرق رحالة كثيرون فكذلك كان في إسبانيا الإسلامية رحالة كثيرون جابوا الكثير من الأقطار والبلدان ووصفوها وصفًا دقيقًا. ومن الملاحظ أن فن كتابة الرحلات كتابة علمية قد بدأ في إسبانيا الإسلامية فرأينا نخبة من الرحالة الأندلسيين الذين وصلتنا كتبهم - وإن كان ذلك بعد العصر الأموي - يصفون لنا الكثير من مشاهداتهم في البلاد التي زارها من نواحي شتى جغرافية واقتصادية وسياسية واجتماعية وعمرانية إلخ، كابن بطوطة وابن جبير وابن العربي وأبو حامد الغرناطي وغيرهم. ومن أوائل رحالة إسبانيا الإسلامية الذين قدموا لنا وصفًا لبلاد الروس التاجر اليهودي الأندلسي إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي، ويبدو أنه أسلم وتسمى باسم إبراهيم بن أحمد، ودخل في خدمة الخليفة الحكم المستنصر، وكان من تجار الرقيق الأبيض الذي كان يجلب من ألمانيا وشرق أوروبا من الصقالبة والروس.

قدَّم إبراهيم وصفًا لرحلته إلى الخليفة المستنصر أودعه مكتبته، وعنه نقل ابن عذارى المراكشي، كما نقل عنه البكري في كتابه المسالك والممالك

معلومات جغرافية تعتبر من أقدم وأدق ما لدينا عن وسط أوروبا وشرقها خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). فقد زار إبراهيم بن يعقوب بلاد الملك أوتو الأكبر إمبراطور الدولة التيوتونية، ووصف بلاده وما فيها وصفا ممتعًا، كما زار شرق أوروبا وجاء عنها بأنباء ذات قيمة علمية كبيرة اهتم بها علماء الألمان والروس عناية كبيرة. وقد أيد الباحثون المحدثون ما ذكره إبراهيم من أنه لقي الإمبراطور 972 م (362 – 363 هـ). ومع أن النقول التي أخذت من وصفه قد حرفت إلا أن المحققين والدارسين استطاعوا أن يقدموها ويخرجوا منها بمعلومات مفيدة وقيمة ساعدت كثيرًا في دراسة جغرافية هذه البلاد[1].

العلوم اللسانية

يقصد بالعلوم اللسانية تلك العلوم التي تساعد على تفهم اللغة العربية تفهمًا جيدًا، والحديث بها بطريقة صحيحة، وإجادة الكتابة بها نثرًا أو شعرًا. وعن علوم اللسان العربي يقول ابن خلدون: أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، معرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلابد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. ولقد حظيت دراسة هذه المواد باهتمام بالغ من قبل إسبانيا الإسلامية خاصة الحكام والأمراء الذين حرصوا على أن يكون أصحاب المناصب الكبرى في الدولة من البارزين في هذه العلوم لما لها من أهمية كبيرة في تفهم الدين ومبادئه. ويبدو أن العلوم اللسانية انتشرت بشكل سريع بين المسيحيين الإسبان أكثر من العلوم الدينية، وقد بدا ذلك واضحًا في

(1) حسين يوسف، المرجع السابق، ص 471.

فئة المستعربين الذين كانوا يتكلمون اللغة العربية بطلاقة، بل أصبحت لغة الحياة والأسرة لديهم، وألفوا بها الكتب، ونظموا بها الشعر. إلا أن العلوم النحوية كانت لها أهمية أكبر لأهميتها و"علم النحو أهم من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة وليست كذلك اللغة». وقد تطورت الدراسات النحوية في بلاد الأندلس. وفي هذا المجال يقول المقري: «فالنحو عندهم في نهاية علو الطبقة، فكانوا كثيري البحث فيه وحفظ مذاهبه، وكل عالم لم يكن متمكنًا منه فليس عندهم بمستحق للتمييز ولا بسالم من الازدراء. ومن النحويين الذين برزوا في هذا العصر سهل بن مالك الأسدي المتوفي عام 639هـ، والشيخ أبو حيان الغرناطي (654 - 745 هـ). وأحمد بن الحسن بن علي الكلاعي - توفى عام 768 هـ - وله في النحو كتاب: «وصف نفائس اللآلئ، ووصف عرائس المعالي»، وكذلك محمد بن علي الفخار الألبيري، وكانت له شهرة في العروض والفقه والتفسير، تلقى عنه ابن الخطيب وابن زمرك، وتوفى بغرناطة 754 هـ/ 1354 م.

العلوم العقلية

سميت بهذا الاسم؛ لأن للعقل فيها النصيب الأكبر، ولعل العرب عبروا عنها بذلك تمييزًا لها عن العلوم اللسانية والعلوم الدينية، ورغم تأكيد بعض المستشرقين أمثال الإسباني خوان برنيت الذي أكّد أن التعليم في العالم الإسلامي كان موجهًا بالأساس إلى العلوم الدينية إذ يتم إعداد الفرد لحياة الآخرة. وتؤكد بعض المصادر أن الأندلسيين اشتغلوا بالعلوم العقلية كالرياضيات والكيمياء والنبات والطب والهندسة وغيرها من العلوم. أما الطب فقد ازدهر في عهد النصريين. ويخبرنا ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة» أن محمد بن إبراهيم الأوسي المتوفي عام 715 هـ/ 1315 م أقرأ التعاليم

والطب والأصول بغرناطة عندما استقدمه محمد الفقيه من مدينة بجاية، وانتفع الناس به. واشتهر بغرناطة بعض الأطباء من منطقة شقورة مثل محمد بن علي بن عبد الله الشقوري طبيب الدار السلطانية، الذي كان متصدراً للعلاج، استدعاه السلطان محمد الخامس، فاغتبط به. له عدة كتب في الطب من بينها «تحفة المتوسل في صنعة الطب». واشتهر بغرناطة كذلك محمد بن فرج القربلياني المعروف بالشفرة. كان بارعًا في صناعة الطب، وعالمًا في النبات، متخصصًا في الجراحة، توفى عام 761هـ. ومارس اليهود هذه المهنة أيضًا كيحيي بن الصائغ اليهودي الذي كان الطبيب الخاص للسلطان يوسف أبي الحجاج. كان لهؤلاء الأطباء شيخ يتولى أمورهم بغرناطة كان يعرف باسم: «شيخ الأطباء». ويصف لنا ابن الخطيب إحدى الشخصيات التي تولَّت هذه المهمة، وهو شيخ الأطباء أحمد بن موسى الكرني فقال: «طبيب الدار السلطانية، كان نسيج وحده في الوقار والنزاهة وحسن السمة، والتزام مثلى الطريقة واعتزاز الصنعة، قائمًا على صناعة الطب، مقرئًا لها ذاكرًا لنصوصها، موفقًا في العلاج، مقصودًا إليه، كثيرالأمل والمثاب، مكبوح العنان عما تثبت به أصول صناعته من علم الطبيعة، سنيًا، مقتصرًاعلى المداواة، أخذ عن الأستاذ أبي عبد الله الرقوطي، وأخذ عنه جملة من الشيوخ، كالطبيب أبي عبد الله بن سالم بن سراج وغيرهما. والملاحظ أن الأطباء في غرناطة - كالأدباء - لم ينحصر ميدان تخصصهم في صناعة الطب دون غيره من العلوم الأخرى، بل درسوا بجانبه النبات والحيوان والفلك والعلوم الطبيعية. وهناك من الأطباء برزوا في ميدان الدين، أمثال ابن خاتمة وأبي القاسم بن سودة اللذين عرفا بنظمهما للشعر، ومحمد بن عبد العزيز بن سالم بن خلف القيسي المتوفى عام 717 هـ والذي برع في الأدب مثلما برع في الطب. ويمكن أن نستدل كذلك بابن الخطيب الذي وسَّع مجال

اهتماماته حتى شمل الأدب والشعر والتاريخ والفلسفة والفلك، كما أسهم في علوم الطب بكتابه: «عمل من طب لمن تحب»، و«الأصـول في حفظ الصحة في الفصـول»، و«المسائل الطبيـة»، وأرجوزة في الطب، و«كتـاب في علاج السموم»، وغيـرها من الكتب في هذا الميدان. أما في الرياضيات فقـد اشتهر أبو زكريا يحـيى بن هذيل حكيم غرناطة وفـيلسوفهـا - توفى عام 753 هـ/ 1355 م - في العلوم الرياضـية في عـهـد يوسف الأول، وقد تتلمـذ له ابن الخطيب والشـيخ أبو عثـمان سعـد بن أحمـد ابن ليون التـجيبي، وبـجانب الرياضيات أسهم في علمي الفلاحة والهندسة. أما الفلسفة والتنجيم فقد كانا من الدراسات غـير المرغوب فيـها في إسبانيـا الإسلامية: «ولا يتظاهر بهـما خوف العامة، ومن كان يشتغل بهـما أطلق عليه العامة اسم زنديق»، وقيدت عليه أنفاسه؛ لذا قلَّ المتـعاطون هذا النوع من العلوم، لكن النباهي أشار إلى القاضي أبي بكر بن محـمد بن عبد الله منصور القـيسي - توفى عام 750 هـ - الذي ألَّف كتاب «السحر الواقفة والظلال الوارفة» ردًا على معتقدات بعض الفلاسفة.

العلوم الاجتماعية

عرف التاريخ تطوراً كبـيرًا في بلاد إسبانيا الإسلامـية، وكان مرتبطًا في بدايته بالعلوم الدينيـة حيث اتجه إلى كتـابة السيرة النبوية والصحـابة والتابعين والعلمـاء، وقد عـرَّف ابن خلدون التاريخ بقـوله: فن التاريخ . . . شـريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياسـاتهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا. أما في الأندلس ونتيجة للصراع المستمر القائم بين مسلميـها والإسبان والذي عايشه بعض المؤرخين، فـأصبح هؤلاء يمنعون

في هذه الأحداث المريرة والبحث عن أسبابها وسوابقها، فلم يعد تاريخهم مجرد سرد للأحداث بل تحول إلى تاريخ اجتماعي وفلسفي يبحث ويحلل ويدرس الأحداث دون أن يفصل بينها. ويلاحظ أن ابن خلدون يحبذ هذا النوع من الكتابة التاريخية إذ يقول: إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، قربها لم يؤمن فيه من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيرًا ما وقع المؤرخون المفسرون وأئمة النقل في المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا، ولم يعرضوها على أصولهم ولا قاسوها بأشبهها. فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط. وفي مقدمة المؤرخين الذين ذاع صيتهم في إسبانيا الإسلامية الوزير ابن الخطيب الذي خصص بعض مؤلفاته للتاريخ والجغرافيا في إسبانيا الإسلامية والمغرب. وعلى سبيل المثال كتبه: «معيار الاختيار في ذكر المعاهدة والديار»، و«اللمحة البدرية»، و«الإحاطة»، و«نفاضة الجراب»، و«رقم الحلل في نظم الدول». ورغم ما شملته هذه الكتب من أحداث تاريخية مهمة فإنها لم تخل من إبراز مظاهر اقتصادية واجتماعية وثقافية. وقد أكّد ابن الخطيب في مقدمة كتابه «الإحاطة» أن الدافع الرئيسي وراء كتابة هذا العمل هو حبه لوطنه والاقتداء بما فعله مؤرخون آخرون في فاس وبغداد ودمشق وغيرهم. ونذكر أيضًا أبا الحسن النباهي المتوفى عام 774 هـ/ 1391م الذي ألف كتاب «نزهة البصائر والبصار» ضمنه تاريخًا مهمًا للدولة النصرية الغرناطية، وابن عاصم القيسي الغرناطي الأندلسي الذي وضع كتاب «جنة الرضا في التسليم لما قدّر الله وقضى» الذي يصف فيه أوضاع مملكة غرناطة في أواخر أيامها. أما الجغرافيا فقد ارتبط تطورها بامتداد رقعة الدولة الإسلامية، فانكبّ الجغرافيون المسلمون على

الاهتمام بالطرق والاتجاهات ببلاد إسبانيا الإسلامية، والتي وجدت في أقصى الغرب، كما ارتبط برحلة علماء أندلسيين إلى المشرق إما بهدف أداء فريضة الحج، وإما بهدف طلب العلم ما أتاح لهؤلاء فرصة الاغتراف من العلوم المشرقية، وتعرف مشاهير الشخصيات والأخذ عنهم، فوصفوا رحلاتهم هذه، ودونوا ما رأوه وسمعوه وصادفوه. ومن هؤلاء الرحالة في هذه الفترة ابن رشيد السبتي، ولد عام 657 هـ/ 1259م واتجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج وطلب العلم، فالتقى بالوزير ابن الحكيم الرندي في ألمرية وطافا معًا إفريقية ومصر والشام والحجاز. ولما عاد ابن رشيد إلى غرناطة عام 692 هـ/ 1292 م ألف رحلته في كتاب سماه: «ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين على مكة وطيبة». ونذكر من جغرافيي هذا العصر أبا البقاء خالد بن عيسى البلوي، الذي سافر إلى المغرب العربي، واجتاز بلاد المشرق بين عامي 736 هـ/ 1335 م و740هـ/ 1339 م، ودون رحلته في كتاب سماه: «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق»، والمؤرخ علي بن موسى بن سعيد المغربي الشاعر الرحالة الغرناطي، رحل إلى مصر والشام وبلاد العراق والحجاز، ودوّن مشاهداته في مؤلفات منها: «المغرب في حلي المغرب»[1].

الفكر الديني

كم من كتبٍ وضعت في الجدل أو الجدال الإسلامي المسيحي وليست تشذ إسبانيا الإسلامية عن هذه السنة. ففيها سعى المسلمون والمسيحيون الفريقان كلاهما إلى إقناع الخصم ليحمل على اتباع الدين الحق. فكلاهما كان مقتنعًا بأن الحق بيده هو دون سواه. وها بو عمامة - وغيره كثير - يعرض كبرى مراحل هذا الجدال القديم الذي جرى حينًا بضرب من العدوى وحينًا

(1) أحمد ثاني الدوسري، المرجع السابق، ص 256.

جرى بأكثر سماحًا. ولكن ما من فريق توقف على أمره متسائلا عله يفهم الآخر وبناه الذهنية ومتخيله وتاريخه.

ليست غايتنا أن نستعرض الخلافات فتلك مسألة خاض الناس فيها فأفاضوا. وليست بلاد الأندلس في هذا الباب من أبواب الجدل المسيحي الإسلامي إلا على سنن ما كان يجري في دار الإسلام: مشرقًا ومغربًا. فينبغي لنا أن نقر بأن ليس ثمة في الحقيقة من ميزة أندلسية في مسألة الجدل الديني. فما طرح من المواضيع مألوف في دار الإسلام كلها وما عرض من الاحتجاج ليس في أقاصي البلاد وأدانيها. وأن الرسوخ النسبي للجدال الإسلامي ليماثل ما كان عليه المجادلون المسيحيون الذين كانوا قد أحكموا صناعة الجدال حين ظهر الإسلام. فقد كان على المسيحية في بدء أمرها أن تدفع عن نفسها اليهود أولا. ولا يغيب عنَّا أن الفكر الديني الذي سيصبح ديانة مسيحية إنما هو في المنشأ فكر نحلة يهودية. وأن أتباع عيسى الأوائل هم من يهود فلسطين ومن يهود الشتات. فلقد نشأت المسيحية من انشقاق حدث في اليهودية في السنوات السبعين. وقد سلكت هذه النحلة ما كان لها من طريق لما أن لفظتها اليهودية الرسمية فتمت حول حوض البحر المتوسط نموًا أداها إلى تنكر أصلها وتنساه.

ولن ينفك هذا التوحيد الجديد عن تحديد ذاته باعتباره تتمة شرعية لما قد وعد به إسرائيل من قبل حتى آل إلى المجموعة المسيحية التي توحدت منذ ألفي عام بالغرب. ولقد كان على هذه المجموعة أن تصارع كذلك الفلاسفة الجاحدين ثم كان عليها أن تصارع أصحاب البدع الكثيرة التي عرفتها في قرونها الأولى. فمنذ قرون سبعة وأهل الجدال من المسيحيين يتمهلون في أحكام حجاجهم ليبرهنوا على أن يسوع المسيح كان ابن الله وأنه جاء مبشرًا

بالملكوت وأنه أراد بموته على الصليب أن يخلص الناس من الخطيئة الأصلية وأن الأناجيل كانت تتمة للتوراة.

ليست غايتنا كذلك أن ننتصر لهذا الفريق أو نستظهر على ذلك إنما لا نريد إلا أن نعيد وضع ظاهرة الجدل في زمانها حتى ندرك آليتها وحتى نفصل الكيفية التي بها يواجه المرء في القرن العشرين، هذا الضرب من الخطاب وهو خطاب مكرر بكثرة غير ذي جدوى في الواقع ذلك أنه علينا الإقرار بأن الجدال ما حول أحدًا عن دينه بل إن الجدال - على عكس ذلك ليقوي في الخصوم يقينًا هم يفترضون - كائنًا ما كان الأمر - أنه منطلق مقدس. فكيف لنا اليوم أن نعالج هذه الظاهرة دون أن نحرفها تحريفًا؟ وكيف لنا أن نحيط ببعض أمرها؟ وأي عدول يوجد فيما بين جدال العهد الوسيط والأبستمولوجيا الحديثة؟ ويحسن بنا حتى نأمن كل لبس أن نضبط في أول هذه السطور الإطار العام الذي يجري فيه الجدل الديني فليست الأندلس إلا أرضًا محظوظة فيها عرف الإسلام والمسيحية واليهودية حقبًا طويلة من المسالمة وإن كانت قد شهدت هذه الديانات فترات من عنيف الصدام. أو لم يكره - مثلا - ابن ميمون الشهير على أن يغترب عن الأندلس صحبة أهله 1149 بسبب من غزو الموحدين وكانوا قد ضيقوا على الأقليات الدينية. فهاجر إلى الفسطاط وفيها توفي 1204 م. فلا نعجل بالحديث عن فترات التسامح كما ألف الناس أن يفعلوا حين يحدثون عن الأندلس فقد يكون ذلك من قبيل الخلط التاريخي. إذ ما تعني كلمة التسامح هذه في عالم سياسي وثقافي يجهل - لأسباب بديهية - الديمقراطية وحقوق الفرد الأساسية أفليس يجب أن ننتظر الأزمنة الحديثة حتى يكون لمثل هذه الكلمة دلالات؟ أفليس من صواب القول أن نحدث عن فترات سكينة أو عن «تسامح» بذلك المعنى الذي نقصد إليه حين نقول إن جسمًا ما يتسامح أو لا يتسامح في هضم هذا الطعام أو ذلك أي أنه

يتساهل في تقبله فلا يلفظه؟ والأمر واحد في الحالتين فمثل هذا التسامح يؤدي إلى الهضم أو الرفض وهما الصورتان المألوفتان لإقصاء الآخر.

لنقل دون خوض في التفاصيل أن بلاد الأندلس ما كانت أكثر ولا كانت أقل تسامحًا من نواحي دار الإسلام الأخرى ففي العهد الوسيط كان العالم المسيحي والعالم الإسلامي سيئين لا يمنحان الفرد ما تمنحه فلقد كانت منزلة الفرد في ذينك المجتمعين مغايرة لما هي عليه اليوم وكذلك كانت علاقة الفرد بمجتمعه. فمجتمعات العهد الوسيط تسعى إلى التسلط على غيرها وحين ينجح هذا المجتمع أو ذلك فيما قصد إليه فإنه يملي على غيره رؤيته للكون وهي رؤية موافقة للمبادئ التي تحركها. ولقد حامى الإسلام عن أهل الذمة حماء لم تحامه المسيحية أحيانًا من غير المسيحيين. ولكن لا يغيب عنا أنه ما مكنهم قط من نفس الحقوق التي كانت للمسلمين. والقاعدة العامة هي أن الأقليات تظل أقليات محرومة من بعض حقوق الأغلبية. فما قد يبدو اليوم حرمانًا من الحق كان يعد في العصر الوسيط منظومة لها منسجمة لا تناقض فيها والمشكل أن المجتمعات ليس لجميعها الانسجام ذاته لأنه ليس لجميعها نفس المبادئ التي تتأسس عليها. ولهذه الملاحظة أهميتها في وضع الجدال في إطار عام فيه يجب والتوقف التدبر في استعمال لفظ التسامح حتى نأمن الخلط ونتجنب الأحكام الجاهزة. وإنها لحقيقة ما اكترث بها الجدال قط ألا وهي كل طرف بذاته وسنته إذ هو يواجه الطرف الآخر. فالجدال ما اكترث قط بالأثر السيكولوجي الذي قد تخلفه هذه السنة في هؤلاء أو في أولئك. فحين جادل النبي يهود يثرب وناظرهم وجد قومًا ينهجون سنة تعود إلى أكثر من ألفي عام. كانت الحقيقة بالنسبة إليهم ثابتة لأنها تضل في غيهب الأزمنة في غيهب الأسلاف الذي يسهل على النسابين الارتفاع بهم إلى آدم مباشرة.

حين يناظر المسلمون المسيحيين فإنهم يواجهون قومًا مرجعهم سنة تعود إلى ثلاثة عشر قرنًا قومًا قد اقتنعوا مع ذلك بأن دينهم خير من اليهودية التي آلت تقريبًا إلى جزيرات مبعثرات في الشتات. ولما واجه - في القرن الميلادي الأول - اليهود السنيون يهود النحلة الجديدة (المسيحيون مستقبلا) وجدوهم يقترحون تأويلا جديدًا للتوراة، تأويلا يصدم سنة تعود إلى أكثر من ألف عام. فمن الناحية السيكولوجية ما كان لهؤلاء اليهود السنيين إلا أن يكونوا على صواب في مواجهتهم لخصوم يعتبرون منتقدين للحقيقة. فثمة إذن في الديانات التوحيدية الثلاث عدولا هامًا في الزمان، هو عدول - من الناحية السيكولوجية - ليس دونما أثر في الموقف العام لهؤلاء من أولئك. وعندما ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي كانت المسيحية قد ظهرت منذ ثلاثة عشر قرنًا وكانت اليهودية قد ظهرت منذ خمسة وعشرين قرنًا على الأقل. فبالنسبة إلى هاتين السنتين: اليهودية والمسيحية (وقد كانتا تتنافسان منذ قرون) لاح الإسلام نحلة جديدة شبيهة بمئات النحل التي طفت في التاريخ والتي حفظ التاريخ بعضها حينًا وأغفلها أحيانًا. أما الإسلام فإنه يرى أنه يملك الحقيقة لأنه جاء ثالثًا مخلصًا لما سبق وهو يحدد ذاته - بكل عفوية باعتباره إصلاحًا لسنة مسيحية يهودية تخرمت، سنة عتيقة قد تشعر - من الناحية السيكولوجية - إنها حقيقة سرمدية يضاف إلى ذلك أن الفرد في العصر الوسيط ما كان قادرًا على أن يدرك تسارع الزمن ومن ثمة ما كان قادرًا على أن يشعر بما هو عرضي زائل كما هي الحال في المجتمعات الحديثة.

أجاد توفلر (Toffler) تحليل الأهمية الأبستمولوجية لعامل الزمن وللتطور التكنولوجي حين لاحظ أن اختراع آلات جديدة (وهو أمر تختص به الحقبة الحديثة كليًا) يحور كليًا الإطار العقلي للإنسان ويحور طريقة التفكير في الكون وتصوره. وثمة عامل سيكولوجي آخر يجب التوقف عنده ويحسن

أن يكون موضوع دراسة متعمقة هو أن المسيحي البيزنطي غربًا والنسطوري شرقًا كان عالمًا خاضعًا لسلطان العرب المسلمين، فظهور العرب على ركح الشرق الأوسط ليس انقلابًا سياسيًا فقط وإنما هو كذلك تغيير ديني عميق. فإسلام المنتصر (ين) غلب سريعًا وتغلغل عميقًا لأسباب لسنا نتوقف عندها. وإن هذا التفوق السياسي والاقتصادي والثقافي كان يشعر - والأمر طبيعي - بتفوق ديني. فكيف للناس ألا يكون على حق دينيًا إذا كانوا الأقوياء سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا؟ فكثيرًا ما كان الفوز في الدنيا يرى علامة دالة على حقيقة عليا. فبالنسبة إلى المسلمين ما كان الإسلام إلا الحق ما داموا قد أصبحوا سادة الشرق الأوسط. وقبل أربعة قرون من ذلك أي في الفترة التي فيها أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية البيزنطية كان المسيحيون يرون الرأي ذاته. فلقد كان النصر السياسي آية تدل على صحة العقيدة. ولكن إن كان الغالب يطمئن إلى حقيقته الدينية لما له من تفوق سياسي فإن المغلوب لن يدفع لهذا السبب إلى الشك في عقيدته. بل إن (الانتماء) إلى أقلية ما كثيرًا ما يسمى الشعور بامتلاك الحقيقة النهائية للأشياء. وتلك كانت حال اليهود وقد آلوا إلى جماعات صغرى وتلك حال أهل الذمة من المسيحيين وقد تجمعوا حول بطاقتهم. وإن انتصار العرب في إسبانيا انتصارًا سريعًا ليندرج مباشرة في خط التفوق العسكري والديني أو لم تعتبر انتصارات المسلمين نصرًا من الله؟ فكيف لنا أن نعجب والبنية الذهنية متماثلة من أن استعادة المسيحيين لأسباب (La Reconquista) قد اعتبرت كذلك أحيانًا من إرادة الله (ومشيئته) وإن الملوك المتمسكين بالمذهب الكاثوليكي لم يعتبروا أنفسهم صانعي انتصار سياسي فقط وإنما (اعتبروا أنفسهم علامات ترى لعقيدة أسمى من عقيدة من كانوا يواجهون. فللجدال إذن نبرة هي بالضرورة تختلف باختلاف المنتصرين والمنهزمين والأغلبيات والأقليات. وإن هذا المظهر لمنعدم انعدامًا في حقل

مفاهيم أهل الجدل في العصر الوسيط. فبصورة عامة ليس ثمة من المجادلين من يستند إلى موقف سيكولوجي. وإن مثل هذا المنهج يفترض - في حد ذاته - أن يكون المجال قادراً على أن يتجرد من خطابه ويسعى إلى أن يكون في مكان خصمه حتى يفهمه أحسن فهم. وإنه لغير مجد أن نبحث عن مثل هذا الموقف (فيما كان من أمر هؤلاء أو أولئك فما كان لأحد أن يتصور أنه لا يمسك بناصية الحقيقة كل الحقيقة ثم إن رؤية هذه الثقافة أو تلك للزمن لمسألة أساسية بالنسبة إلى ما يشغلنا من حوار). فأهل الجدال ما توقفوا عند اختلافهم في مفهوم الزمن إلا وكانوا غير واعين به وعيًا حقيقيًا. فالأمور تجري في مناظراتهم وكأن الثقافة التي إليها ينتمون واحدة وكأن الزمن الذي فيه يعيشون واحد متماثل وهل ثمة ما هو أشد اختلافًا من الزمن في القرآن والزمن كما عبر عنه تراث الأناجيل؟ وما كان الإنسان في العصر الوسيط بقادر على إدراك هذا العدول ولا كان قادراً على إدراك الاجتماعية الأكثر بطئًا مما هي عليه في المجتمعات الحديثة. لقد كانت الحقيقة تطابق ما هو ثابت وراسخ. بل إن التجديد والتغيير هما اللذان يلوحان كأنهما من الريبة والخطأ والحال أن مفهوم الحقيقة نفسه رهين وعي المرء بالزمن.

وإنه لمن دقيق الأمور أن نحدث عن الجدال أو الجدل الديني الإسلامي المسيحي (وأي جدل ديني آخر) لأن مصطلح التيولوجيا - في الإسلام ليس له من الدلالة ما هو موجود في العقيدة المسيحية وهو لا يوافق كل الموافقة المحتوى. فلقد أنشأ الإسلام منذ بدايات انتشاره علمًا جديداً هو علم الكلام. ولقد ترجم هذا المصطلح المسيحيون واللائكيون ترجمة غير دقيقة فقالوا تيولوجيا إسلامية (theologie musulmane). وإن كان الكلام في وجوهه قريب الصلة من اللاهوت من حيث هو خطاب موضوعه الله فإنه يختلف عنه اختلافًا بينا بالمنظور المسيحي في الدقائق والتفاصيل التي يضعها أهل صناعة

اللاهوت. فعلم الكلام الذي يسمى أحيانًا بعلم التوحيد علم يبحث أولا في التوحيد وهو يدحض آراء من ينكر ذلك وهو علم يبحث أولا في أصول الدين على أساس من الاستدلال وهو كذلك دفاع وخطاب لإقناع الخصم بالعقل والاحتجاج. وهو علم أنشأه المتكلمون الذين تصدوا تاريخيًا لنقص الفلسفة ذات المنزع الأرسطي وللرد على التيارات التي اعتبرت مارقة عن السنة الدينية كالقدرية والمعتزلة .. (وغيرها من الفرق) التي قد تتهدد بصورة أو بأخرى العقيدة الإسلامية كما حددها القرآن. ولكن الفقهاء أقبلوا على شيء من الكلام فتعاطوا بعضه باعتباره شرحًا ودفاعًا عن العقيدة الإسلامية فقد استلهموا منه بالخصوص المنهج وطرق الاحتجاج. فالدفاع عن العقيدة بالمفهوم المسيحي موجود إذن عند المتكلمين (هؤلاء الذين يسمون خطأ بأهل اللاهوت المسلمين theologiens). وعند الفقهاء هو من صميم التفكير في العقيدة الإسلامية ويكفينا النظر في مؤلفات الفقه حتى نقتنع بذلك. وبالنسبة إلى (كل) غربي غير خبير فإن الفقه ليس له أن يشتغل إلا بحقوق الفرد وواجباته بالقياس إلى المجتمع. ولكن ماذا نجد في مؤلفات الفقه الإسلامي؟ إنا لنجد ذكرًا لقواعد الحياة الإسلامية ونجد كذلك تفكيرًا ينطلق من القرآن والحديث ويؤسس رؤية لاهوية حقيقية للمجتمع.

يذكر الفقه الدولة والفرد بالأحكام الربانية ويعظ عملا بواجب الدعوة إلى مكارم الأخلاق وإصلاح الأحوال. ولقد اشتهرت المدرسة الحنبلية أكثر من غيرها بالتحمس لهذا المسعى تحمسًا، يقارب اللغو أحيانًا. مثال ابن تيمية في هذا الباب مبين. وإذا كان الفقهاء - في دار الإسلام حراصًا على تطبيق الشريعة الإسلامية فإنه من البديهي أن يطالبوا بإخضاع الديانات الأخرى للرسالة المحمدية. ولقد كان نشاط الفقهاء في الأندلس نشاطًا كبيرًا ولم يساعد تشددهم العقدي دائمًا على حسن الوفاق بين الطوائف فالجدل الديني

الداخلي والخارجي هو دائمًا نتيجة لضرورة بديهية: هي الدفاع عن العقيدة حين تهاجمها البدع من الداخل أو الدفاع عنها حين تهاجمها من خارج الديانات المنزّلة أو غير المنزّلة. وبهذا المعنى فإن الجهد الكلامي والجهد الجدالي ليسا في الإسلام إلا أمرًا واحدًا أما في المسيحية فإن التيولوجيا (theologiel) خطاب ينزع إلى بيان السر الإلهي وهو فيما يتصل بشرح العقائد يوغل أكثر مما (هو موجود في) الإسلام في الحديث عن علاقة الإنسان بالله. فاللاهوت يسعى إلى إدراك جوهر الله ذاته أما في الإسلام فلا مجال لكشف الغيب. إذن فهذا المبحث التيولوجي ليس مرتبطًا مباشرة بالجدال الذي ليس هو من أركان البحث في السر الإلهي. ولا شك في أن الجدال المسيحي قد تطور انطلاقًا من نشأة اللاهوت ولكن الجدال ظل دائمًا خاضعًا للاهوت ثانيًا بالنسبة إليه. إذ ليس يكمن في الدفاع عن العقيدة جوهر اللاهوت المسيحي. بل إنه ليجوز لنا القول إن الدفاع عن الشريعة لهو أقرب إلى الفعل الفلسفي منه إلى التأليف في اللاهوت. فالمسيحي المنافح عن عقيدته ليس بالضرورة من أهل اللاهوت. أما في الإسلام فإن المدافع عن عقيدته لا يتميز تميزًا عن المتكلم أو الفقيه. فجميعهم يهمهم أولا الدفاع عن شريعة القرآن وحتى نلخص هذا التوضيح الأول نقول إن دحض آراء الخصوم - في الإسلام - مسألة أساسية، ضرورية في الدفاع عن العقيدة. أما في المسيحية فإن دحض آراء الخصوم مسألة ثانوية، عارضة بالقياس إلى اللاهوت ذاته. هذا تمييز أساسي ذلك أن منزلة المجادل ليست واحدة في الإسلام وفي المسيحية. ولكن ما من مجادل منافح طيلة قرون الجدال الشديد كان قد اهتم بهذا الاختلاف. فلا هذا الخصم ولا ذاك كان واعيًا كل الوعي بالموقف الذي منه يحدث أو بمنطلقات المقدمات التي عليها ينشئ خطابه. فالجدل الديني - في واقع الأمر - لا يثبت أبدًا من موقف صاحب الخطاب. إذ الأمر الوحيد الهام الأساسي إنما هو المضمون

الذي يعتبر - دائمًا - بصورة أنطولوجية حقًا. فيدور الجدل وكأنه مواجهة بين مطلقين، مواجهة تفرض على هذا الخصم أو ذاك انطلاقًا من طريقة تفكير خاصة لا دخل فيها إلا للهوى. إن الجدل ليدور وكأن المنظومة اللسانية هي الجوهر موجودًا خارج سياق سيكولوجي واجتماعي. إن اللسانيات وعلم الدلالة الحديث ليثبتان أن المنظومة اللسانية (اللغة المستعملة) تظل في نظام التواصل مبتورة إذا لم يعتد المتكلم بالسياق الأوسع المرتبط بسيكولوجيته وبإطار حياته وبذاكرته أي بتاريخه الشخصي بل بذاكرة أمثاله وبالتالي لهؤلاء من رؤية للتاريخ.

فسرعان ما ندرك أن التواصل قيد مجموعة مركبة تركيبًا فيها تؤلف المنظومة اللغوية والمضمون والسياق والدلالة أمرًا واحدًا وفيها تفاعل هذه العناصر فيؤثر بعضها في بعض دونما انقطاع. إذ ثمة علاقة متينة بين الدلالة والسياق. وليس للفظ أو للخطاب من معنى في حد ذاته يكون خارج السياق الزماني والمكاني الذي ينتمي إليه المتكلم. وإن هذه الملاحظة لتقودنا مباشرة إلى ما قد كان لإنسان العصر الوسيط من وعي باللغة والكلام ولابد كذلك من الإشارة إلى موقف النحاة العرب والمتكلمين والفقهاء من اللغة العربية التي لم تكن كاللاتينية بالنسبة إلى المسيحيين. فالعلاقة بين القرآن والعربية لها أهمية غير الأهمية التي تلحظ فيما كان من أمر الأناجيل التي وضعت باللغة اليونانية ثم ترجمت إلى اللاتينية. وبالإضافة إلى أن العربية في مرأى كثير من النحاة ومنهم ابن فارس هي لغة أهل الجنة وهي لغة آدم، وهي اللغة التي علمها الله ذاته للإنسان فإن علماء المسلمين اهتموا اهتمامًا حقيقيًا بقضية أصل اللغة فبالنسبة إلى المعتزلة ومنافسيهم ليست اللغة إلا من تواضع الناس وبالنسبة إلى آخرين كالحنابلة فإن أصل اللغة إلا هي. فالحنبلي مثلا لن يخوض في الجدال خوض المعتزلي. وفي مواجهة مسلم يرى أصل اللغة

مسألة أساسية في تفسير القرآن ذاته ترى المسيحي المجادل - والكتاب المقدس بالنسبة إليه مترجم - لا يهتم كثيرًا بهذه القضية. أما وقد أشرنا إلى ما كان مشكلا حقيقيًا بالنسبة إلى العلماء المسلمين فإنا نتوقع أن يكون تصور اللغة عاملا هامًا في توجيه الجدال وجهته. وهذا أمر جلي فيما اتصل بتماحك المسلمين والمسيحيين في مسألة إعجاز القرآن وجماله. فليس لهؤلاء وألئك أن يتفاهموا لأن منزلة اللغة - منذ البداية - ليست متماثلة. وإن كان الأمر كذلك فكيف بالمضمون ثم إنه لينبغي أن نضيف إلى كل هذا ما قد يكون من أثر المعنى الذي تولده اللغة بما لها من إيقاع خاص وسحر كلمات. فها أهل اللسانيات يقولون إن جمال لغة ما إنما هو مقاربة ذاتية قبل كل شيء. فتأثر المسلم بترتيل القرآن يولد أثرًا معنويًا ليست تولده اللاتينية أو اليونانية. فصدق القرآن مقترن كذلك بهذا الأثر المعنوي الذي تولده اللغة نفسها وإذا فكرنا في الطريقة التي تم بها الجدل الديني (والتي يجري عليها الآن أحيانًا) لاح لنا أن التواصل مع الخصم كان آخر المرامي. فلما كان الأمر في الواقع إلا إقناعًا وإكراهًا بواسطة قوة الكلام وحدها وقد جردت من كل سياق أو مؤثر سيكولوجي، إقناعًا لمن كان - من قبل - مقتنعًا بأنه يمتلك ناصية الحقيقة الوحيدة. لقد سبق أن أشرنا إلى أهمية العامل السيكولوجي في عملية التواصل وعرضنا لضرورة معرفة الموقع الذي منه يتحدث المرء حتى يستطيع أن يفهم غيره أحسن الفهم. وأن هذين الموقعين الفكريين لأمران جهلهما أهل الجدل الديني وثمة مسألة أخرى ما اكترثوا بها ولا هم بها بالوا: وهي مسألة التاريخ. فلو أنا تصفحنا كتب الجدال لوجدنا أن من ميزاتها الأساسية وجودها خارج زمن الناس الواقعي: فالأمور تجري وكأن الحقيقة التي يسعى كل إلى تبيانها لغيره إنما هي حقيقة لا زمنية بل سرمدية أي ليست خاضعة لأي احتمال بشري لغويًا كان أم اقتصاديًا أم سيكولوجيًا إلخ . . لقد فهمت الديانة

مسيحية كانت أو إسلاميـة لا على أنها ظاهرة مرتبطة بتاريخ الإنسان المتشعب وإنما باعتـبارها برزا للمطلـق في مصيـر الإنسان. فكل ديانة تعـرض نفسـها وكأنها التعبير المطلق عن الحـقيقة. وإذا كان المؤرخ الحديث يطرح هذا السؤال الأساسي باعتباره ضرورة أولية لكل بحث فإن الأمر ما كان على هذه الشاكلة في العصـر الوسيط لم يتسـاءل (أهله) عن الصورة التي بها قـد يدرك الآخر (التـاريخ). وإذا ما انتـفى هذا البـعد فليس ثمـة من تاريخ بالمعنى الحـديث للكلمة. ولكن كيف نقرأ التاريخ؟ لنعرض لحالة الأندلس. لما اجتاز طارق بن زياد عدوة المغرب لم يكن ذلك نهاية لسلطان القوط ونفوذهم في إسبانيا فقط وإنما كان كذلك بداية فـتح ملك العرب أكبر قسم من الجزيرة الأيبـيرية وجزء من كاتلونية (Catalogne) نفسها فيما وراء جبال البيرينية (les Pyrenees) أو لـم يتوغلوا في بعض غزواتهم حتى بواتيه Potiers 732؟ ولقد صحب هذا النفوذ انتشار للإسلام في هذه الأرض التي كانت مسـيحية في أغلبها والتي استقرت فيـها منذ أحقاب بـعيدة مجـموعات يهـودية. وإن وع الاحتكاك هذا ووضع استبـدال المعتقد والصراع وحسن الوفـاق أحيانًا لدام إلى 1492 عندما طردت إزابيل الكاثوليكية (Isabelle la Catholique) من غرناطة آخـر ملوك الإسلام.

ولقد كان سقـوط غرناطة هذا بالنسبة إلى العرب المسلمين نهـاية فتح دام أكثر من سبعة قرون. أما بالنسبة إلى الملوك الكـاثوليكيين فقد كان الأمر نصرًا مبينًا فهذا الحدث أسس تأسيسًا تلك الوحدة وتلك الهوية اللتين تعلق بهما الإسبان خلال كامل فترة استعادة إسبانيا. وها نحن الآن تفصلنا خمسة قرون عن هذا الحـدث الذي قد تتناقض دلالتـه تناقـضًا بحـسب ما يكون من تمجـيد نصـر مسـيحي أو بكاء غـلب إسلامي. ونحن نعـمد عـمدًا إلى اسـتعمـال لفظي «مسيـحي» و"إسلامي» لأنهما لفظان يلجـان بنا واقعًا ظل طيلة قرون سـبعة موضوع مواجـهات عنيفة أثر فيها الجدل الديـني تأثيرًا. وليس يوهم بأن فترة

الحضور العـربي في الأندلس كانت فترة تسـامح مثالية وفـترة احترام مـتبادل مشترك إلى رؤية ساذجة أو - ذاك أكثر خطرًا - الجهل الأعمى.

فالواقع التـاريخي كان أشـد تعقيـدًا: تنشئـة الحروب وفتـرات الهدوء والأحلاف والخيانات والخـضوع والثورات. وباختصار ينشئـه ما تفعله الدولة عادة حين لا تميز بين السلطات السياسية والدينية والثـقافية والاقتصادية. ولقد كان العصر الوسيط - مسيحيًا وإسلامـيًا - لا يعرف بل لا يتصور مجتمعًا ما إلا بالنظر إلى وحدة هذه السلطات المختلفة التي تسعى المجتمعات الديمقراطية الحديثـة (أحيانًا بجهـد جهيد) إلى الفـصل بينها باستـمرار. لقد كان العـصر الوسيط المسيحي والعصر الوسـيط الإسلامي في هذه المسألة يشتركان في رؤية واحدة للعالم وهي رؤية (Weltranschaung) قادت كليهما بصـورة طبيعية إلى أن يفـرض نفسـه على غيـره في كل المجالات. فـسرعـان ما كـانت السلطة الاقتصادية تؤول إلى من كانت بيده السلطة العسكرية والسياسية. وليس لنا أن نعجـب كل العجب من أن نرى المعـتقدات الـدينية ينتـهي أمرها أحيـانًا إلى الرضوخ إلى متطلبات السلطـة السياسية والاقتصادية وإلا كـيف نفسر دخول عدد هائل من الموظفين المسيـحيين واليهود في الإسلام؟ وإن تاريخ العـباسيين الأوائل ليبين بجلاء كيف أن الإدارة العربية الإسلامية كانت تقصي شيئًا فشيئًا الموظفين غيـر المسلمين وهل كانت تسـتطيع غيـر ذلك إذا ما حاولـنا أن نفهم كيف ينشأ مجـتمع جديد وكيف يحدد هويته ومـبادئه في ذلك وكيف يحمي نفسه من الانقسـام فالضعف فالتلاشي ولماذا يكون ذلك؟ فبـالنسبة إلى المؤرخ المعاصر ليس المشكل إذن في التحسـر على ضياع هذا أو ذاك وليس في التغني بانتـصار هؤلاء أو أولئك. لأن كل انتـصار هو في نفس الوقت هزيمـة آخر. وهكذا، فإن كان سقـوط غرناطة نصرًا لإسبانيا الحـديثة فإن نصر طارق هزيمة قوطية أو ليس فـتح القسطنطينية في 29 مايو 1453م قبل سقوط غرناطة بأقل من أربعين عامًا - نصرًا مبينًا للأتراك المسلمين على إمبراطورية مسيحية.

نستطيع هكذا أن نؤلف الكتب الموسعة: فيها نناظر بين الأحداث الإيجابية أو السلبية بحسب موقفنا: مع الغالبين أو المغلوبين. ولابد من الإشارة فيما يتصل بإسبانيا الإسلامية إلى الأحلاف وضرب الغدر التي يذكرها التاريخ كمحالفة الأمراء المسيحيين لأمراء المسلمين ضد أمراء مسيحيين آخرين أو ضد أمراء مسلمين آخرين وكاستنجاد ملوك الطوائف بالمرابطين أو الموحدين لوقف استعادة إسبانيا وإن كان مقدم أهل المغرب قد قضى على حكم ملوك الطوائف ولم يوقف عملية الاستعادة. وإن هذه الملاحظة السريعة ليست ترمي إلا إلى تأكيد التركيب الهائل للتاريخ الإنساني الذي تصنعه تناقضات غير متوقعة. وليس ثمة إلا الجدال ينبني على طريقة من العقلية المسرفة ليست تسمح أبدًا بضرب من العدول المنطقي أما تاريخ الإنسان كائنًا ما كان سياسيًا أو دينيًا فإنه لا يلين أبدًا لبني فكرية وضعت نهائيًا في حين أن الجدال الديني لا يشتغل إلا طريقة مقبولة من الحقائق السرمدية. وإن هذا الطروء المفاجئ للأحداث القادرة على أن تنملص من كل «منطق» لأمر قامت عليه البينة منذ الوثائق المخطوطة التي أورثها الإنسان للذاكرة الإنسانية. فتاريخ الشعوب يتخذ من ديمومة علاقات القوة التي تؤدي عمومًا إلى العنف والحروب ومختلف أشكال المواجهات المسلحة، وقد تتجلى علاقات القوة هذه بلطف دقيق فيما يسعى إليه كل طرف من تأثير في الآخر بواسطة ما يسمى بالثقافة والفكر والفن أيضًا. وفي هذه الإستراتيجية الثانية نبوب دونما حرج تأثير الدين الذي يكون قادرًا في أيامه على أن يقف إلى جانب العنف المسلح. فالتاريخ قديمًا وحديثًا يمثل تمثيلا تواطؤ الدين والعنف هذا.

إن الجدال في إسبانيا الإسلامية وفي غيرها ما اهتم قط بالبعد التاريخي للحوار وهو اهتمام كان سيقوده حتمًا إلى إدخال النسبي في بناء يقدم نفسه على عكس ذلك باعتباره «مطلقًا». كذلك هو لم يعتقد قط في مجتمع قد

تتمايز فيه مختلف السلطات (الاقتصادية، السياسية، الدينية). كما أن الجدال الديني ليجهل نسبية التاريخ. وإنما يبنى في داخل طريقة فكرية تظن أن التاريخ الإنساني يساهم هو نفسه في هذه الحقيقة المطلقة التي يعبر الجدال عن صيغتها التامة. فليس للمرء اليوم كذلك أن يقوم العصر الوسيط بحسب ما لم يك العصر الوسيط قادرًا على تصوره. إذ أن وضع الأمور في زمنها مطلب أساسي من مطالب المؤرخ الحديث . . ولماذا ليس للجدال اليوم أي معنى أو لم يبدو جوهريًا وكأنه ينتهي إلى عصر آخر؟ ذلك أن رؤية التاريخ والحقيقة قد تطورت تطورًا هائلا. فالمشكل الذي يطرح اليوم طرحًا والذي ما طرحه إنسان العصر الوسيط المتدين إنما هو مشكل النسبية والتحول والنمو والتغيير وإعادة التحديد. فحتى الحقائق الدينية تحتاج إلى إعادة التحديد وإعادة الصياغة ليظل لها معنى في قرن تغير[1]. إذا كان الزمن يتغير والتاريخ ينمو فيه فإنه من الحق كذلك ألا تظل أشكال الفكر جامدة ولا شك أن الإيمان قديمًا بالحقيقة في عالم ثابت، شبه جامد كان أيسر من الإيمان بها في عالم تدعى كل مؤسساته إلى انقلابات عميقة. أما اليوم فالحقيقة الدينية يجب أن يعاد التفكير فيها لأن العالم الحديث وقد وسمته التكنولوجيا والسرعة بميسم لا علاقة له بتصور العصر الوسيط. فالحقيقة إذن لابد من إعادة التفكير فيها في كل لحظة وأن ما دام العالم وما فيه يتحرك. ولابد لنا حتى نتمم هذا الرأي من الإشارة إلى ما كان من علاقة في العصر الوسيط بين السلطة والفكر الديني فمن كان يحكم لهذا التفكير أو ذاك بأنه (سني) أرثوذكسي ومن كان يقرر أن هذا الحكم الديني أو ذاك إنما هو من البدع؟ ومن كان يحدد معايير

---

(1) أدغار قبير، في الجدل الديني في الأندلس، المجلة العربية للثقافة، سبتمبر 1999م العدد السابع والعشرون، ص 82.

البدعة ومعايير (السنة) الأرثوذكسية؟ علينا الأقدار بأنه غالبًا ما كانت السلطة السياسية القائمة تتبنى ما يوافقها من الفكر وشكل التفكير باعتباره (سنة) أرثودكسية. فكم تيار ديني عد بدعة لأن السلطة القائمة كانت ترى فيه نفعًا أو كانت على وجه التدقيق ترهبه لما يمثله من معارضة. ما علة كثرة النحل في المسيحية؟ ولم عد بعضها حقًا صادقًا إن لم يكن ذلك لأن الأمير القائم بالأمر كان يجد فيها نفعًا. أولم تكن المعتزلة أيام بني العباس مذهبًا غالبًا يخوض في قضية خلق القرآن حتى إذا ما آن الأمر إلى المتوكل وساندته تيارات المعارضة يغذيها دعاة الحنبلية عد الاعتزال بدعة وفوض الخليفة الجديد وقد قرب حاشية جديدة سياسية وفكرية - مذهبًا سيغدو مذهب أهل السنة والجماعة. وابتداء من القرن الحادي عشر سيظهر أثر الحنابلة في عقيدة الإسلام خاصة في أيام القادر والقائم. ولسنا نزعم وقد أثرنا هذه القضية أن صاحب الأمر وحده يحدد صفاء العقيدة ونقاءها وإنما نريد أن نلفت الانتباه إلى الحدث التاريخي الذي حكم أن هذا التيار أو ذاك تيار إنما هو تيار السنة والجماعة. فما يلاحظ غالبًا في المسيحية وفي الإسلام هو أن السنة الرسمية تقترن بالسلطة الرسمية إلى أن يعصف بهذه السلطة السياسية وليس يعني قيام سلطة جديدة - بالضرورة - تغييرًا دينيًا وإن كان ذلك يحدث كثيرًا.

أبقى البويهيون وهم من الشيعة على خلفاء بني العباس. وهم من السنة - حين آل إليهم الأمر في بغداد ولكن السلاجقة سينحون بني بوية وسيتخذون من السنة مذهبهم وسينتصرون حماة للخليفة السني. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المسيحية كانت في البداية نحلة يهودية ولكن نجاحها التاريخي (وقد دعمه السلطان السياسي للإمبراطور قسطنطين) جعل منها في خاتمة الأمر فكرًا مستقلا متميزًا. لقد كان لهذه النحلة ألا تنجح وتلك حال تيارات كثيرة أخرى ذلك أن بروز سنة من السنن ليس يمكن أن يكون إلا في سياق سلطة

تساعده. أفيشذ الإسلام عن هذه العلاقة الكائنة بين السلطة والدين؟ يبدو أن التاريخ يثبت عكس ذلك إثباتًا. والثابت أن الجدال ما عالج هذا المظهر. فالأمور تجري في الجدال وكأن (السنة) الأرثوذكسية تفرض على الخلق من خارج، تفرض بذاتها دون هذا العقال الدقيق اللطيف الذي يشدها إلى المطالب البشرية، مطالب السياسة والاقتصاد. وحتى نعود بالتدقيق إلى الفترة الإسبانية الإسلامية يحسن بنا ألا نثير كثيرًا حسن الوفاق بين ديانات التوحيد الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. فذاك أمر نعتقد أنه وهم خيال بل نحدث عن بعض مظاهر المواجهة الدينية بين المسلمين والمسيحيين وهذه المواجهة كانت إلى الآن حوارًا أو على وجه التدقيق «مونولوج» صم. قد يبدو قولنا غليظًا بالنسبة إلى بعض المسلمين والمسيحيين ممن يسعون في كرم خلق جاهدين إلى التفاهم والاحترام المتبادل فلسنا نجحد هذه المجهودات الفردية التي قد تؤتي أكلا طيبًا ولكن الجهد الفردي له النجاح الفردي في هذا الباب لا يبلغ إلا نادرًا المؤسسة التي ينتمي إليها هذا الطرف أو ذاك.

فتفكيرنا إذن يتعلق تعلقًا ببنية المؤسسة و(نحن) نعتبر المسيحية والإسلام منظومتين فكريتين ترى هل يكون هاتان البنيتان، وهاتان الرؤيتان للعالم قادرين حقًا على التواصل؟ أوليس يحسن بنا التساؤل - بعد ثلاثة عشر قرنًا من الاتصال والجدال و"الحوار» - عن سبب استمرار كثير من الأحكام المسبقة والآراء المقبولة الجاهزة وسوء الفهم؟ إن تاريخ الأندلس ليساعدنا على إدراك أن قرونًا عديدة لم تؤد إلا إلى تدعيم مواقع كل طرف. ولن نتوقف عند عنيف مواجهات الحروب والتقتيل فليس الغرب المسيحي ولا المغرب الإسلامي بالقدوة الحسنة. ولكننا نلاحظ أن هذا الغرب - فيما بعد الألفية الأولى - قد شهد رجالا أبو العنف المسلح وسعوا إلى الاتصال السلمي ومن أوائل هؤلاء نذكر قس كلوني l,abbe de Cluny بطرس المعظم Pierre le Venerable

(1092 - 1156م) الذي يعتـقد أن العقل والإقناع ورحـمة الأناجيل هي خـير الوسائل لجلب الخصم إلى دين الحق. وكذلك كان شـأن فرانسو داسيز -Fran cois d,Asise (1182 - 1226) الذي اعتاف في دمياط ما كان من أمر العساكر المسيـحيـة. وإن كان قـد التقى في مـصر بالسلطان ملك الكامل وسـعى إلى تنصيره معتمدًا قوة التبشير الإنجيلي وحدها. وقريبًا من تلك الفترة وضع آلان دوليل Alain de Lille في «منبـولية» Montpellier رسالة كـلاسيكيـة عنوانها Contra paganos (ضد الكفار) وأهداها إلى كونت مونبيليه المدعو غيلام -Guil hem (1152 - 1202) وفيـها مجّـد العقيـدة المسيـحية وعـارض الإسلام في مسائل غـدت كلاسيكية. فلقـد أشار مثلا إلى أن الإسـلام يختلف عن السنة المسيحيـة في مسألة ميلاد المسيح وفي مسـألة الصلب التي ينكرها القرآن. أما متع الجنة في الإسـلام فمسألة شهـوانية وكذلك مـسألـة تعدد الزوجات ويرى «آلان دوليل» أن الوضوء طقس غايته محو الخطايا كـما هي الحال في التعميد المسيحي ويضيف قائلا أن المسيحيين لا يضعون الصور في كنائسهم كما يتوهم المسلمـون ويعجـب من المسلمين كيـف لا يسلمون على المسـيـحيين!. أمـا الدومـينيكي الكتـلاني ريمون مـارتان Raymond Martin فـيـبين في تمجـيـده للمسيحية أنه يعرف الفلاسفـة العرب: الفارابي والغزالي وابن رشد ويستشهد بالقرآن مـرات وينكر أن تكون الكتب المسيحيـة محرفة وأن يكون الإنجـيل قد بشّر بظهور محـمد وبنبوته. وقد أخذ كاتبنا على نفـسه أن يدحض من ناحية مفهوم شفاعة محمـد يوم الحساب ونفي صلب المسيح. كما خالف في بعض الاجتـماعات كالطلاق وتعـدد الزوجات خلافـه في أركان العقيـدة. وقد دل «ريمون مـارتان» أن معرفـة الإسلام في تحـسن رغم استـمرار بعض القـوالب الرعناء. ثم أقـبـل بعـده ريمون لول Raymond Lulle (1233 - 1315) على العربية فشهد لجمال لغة القرآن ولكنه رفض أن يكون القرآن معجزًا وأن يكون

من عند الله. لقد أصبح موقف المجادلين المسيحيين أقل سذاجة ولكن ما منهم من شك في فضل عقيدته. أما جون دو سيقوفي Jean de Segovie (1400 - 1460) وكان فرنسيسكانيا إسبانيا فقد بيّن للغربيين أنهم يجهلون الإسلام والقرآن وأن ما يقال عنهما ليس حقًا دائمًا ولقد لقيت دعوته إلى الدراسة الموضوعية صدى عند اللاهوتي الألماني نيكولا دوقوس Nicolas de Cues (1409 - 1464).

الجدال الإسلامي:

وليس أهل الجدال الإسلامي بأقل من المجادلين المسيحيين إيمانًا بفضل دينهم ولنذكر عليا الطبري (855 م) والجاحظ وابن قتيبة (899 م) وابن حزم (1064 م) والباقلازي والجويني (1085 م) والقرافي (1285 م) وابن تيمية (1338 م). لقد نما الجدل مشرقًا في ظل الخلافة الأموية والعباسية وانتقل إلى الأندلس فسلك ما كان له من مسلك متبعًا الطريقة نفسها والحجج نفسها والحقائق نفسها. أفكان المسلمون أفضل معرفة بالمسيحيين وبالعقيدة المسيحية؟ يحسن أن تكون الإجابة متمهلة لا تسرع فيها. إجمالا يبدو أن اطلاعهم على المسيحية كان أفضل من معرفة المسيحيين بالمضمون الحقيقي للقرآن والحديث. ويبدو أن السر في ذلك راجع إلى ما كان من حاجة الإسلام منذ ظهوره إلى ضبط منزلة الذميين من أهل الكتاب يهودًا ومسيحيين ممن كان مقيمًا في دار الإسلام. ولكن المؤلفين المسلمين كغيرهم لا يؤمنون بالحقيقة، حقيقتهم إلا انطلاقًا من كون ذهني محدد ما كانوا يتكلفون التثبيت في شرعيته مسبقًا. فها ابن حزم وهو أحد كبار مفكري الأندلس في هذا المجال (994 - 1064) يكشف في كتاب الفصل عن معرفة دقيقة بآراء عصره الدينية. فيجادل ابن النغريلة اليهودي الغرناطي ويبين أن معرفته ليست مستمدة من الكتب وحدها وإنما هي معرفة مباشرة حصلها بأبحاثه الشخصية. قد أرّخ ابن حزم للنحل

فنقض مختلف النحل الإسلامية التي جاءت عن السنة الإسلامية ورفض كذلك بشدة بعض المنظومات الفلسفية (عبارة النجوم، والثانوية، والتناسخ . .) والعقيدتين اليهودية والمسيحية. وفيما يتعلق بالمسيحية فقد احتل رفضل التثليث منزلة هامة. ورأى ابن حزم أن الأناجيل ليست معيار صدق ديني. إذ بالقياس إلى القرآن الواحد لا تقدم الأناجيل الأربعة ضمانات نص مقدس وهي خالية خلوا من كل إسناد يجعلها صحيحة الأحاديث النبوية فإن تكون عقيدة التثليث والحلول خلفًا فذاك أمر ثابت عند ابن حزم الذي يأبى أن تكون الديانة المسيحية متممة لديانة اليهود. وهو يجزم أن الكتب المقدسة محرفة تحريفًا أفلنا أن نعجب من تطرف ابن حزم ذاك المفكر الفذ؟ أما وقد أخذ في النظر في مفهوم الوحي نظرًا إسلاميًا بله ظاهريًا ما كان قادرًا على الرضا بأي صياغة تعارض المتخيل الذي يشكله فكره وبعبارة أخرى لقد نخل ابن حزم الديانة المسيحية وكل ما صاغته من عقائد وحقائق بمنخل المفهوم الإسلامي للدين. ولما كان متخيل المسيحية وصيغها لا توافق متخيل الإسلام وصيغه موافقة تامة كان ذاك الجهد العقلي الكبير الذي بذله ابن حزم لإبراز تناقض الخصم. لقد جرى الأمر وكأن لا نظر إلا فيما هو قابل للنظر وبالضرورة فإن ما لا نظر فيه ليس يمكن النظر فيه بالطبيعة. فللافلات من أحابيل الجدال المغلق يجب الاقتدار على النظر فنظر الخصم والاقتدار على صياغة ما يصوغه وهكذا ننشيء علاقة بين ما لا نظر فيه وما هو قابل للنظر فيه. ومثل هذا الإشكال بعيد عن هموم ابن حزم وهموم أهل الجدل عامة ولقد سعى ابن حزم إلى أن يحمل مخاطبه على أن يناقض طريقته في الاحتجاج أو إلى أن يتوقف عند التناقض بين الترجمة والأفكار أكثر من أن يفهم حق الفهم ما ينشئه مخاطبه من منهج عقلي يمكنه من ولوج المتخيل الرمزي للآخر. ومن هاهنا فإن الصيغ الدينية لا يجب أن تؤخذ بمعناها الحرفي وإنما باعتبارها

معالجة لواقع يفلت دائمًا وبصورة جزئية عن التجربة ولنا مثال آخر للجدال الإسلامي في إسبانيا يتمثل في رد الفقيه الباثي على رسالة كان بعث بها راهب من فرنسا إلى صاحب سرقسطة المقتدر بالله. لقد خصص عبد المجيد التركي دراسة هامة لهذا الجدال وتقع رسالة الراهب في خمس ورقات أما الرد فيقع في ثلاثين ولقد مكنت هذه الرسالة - وهي منحولة دون شك - الفقيه من استعراض مسائل اختلاف الإسلام والمسيحية وتتصدرها طبيعة المسيح. فلما أن خلقه الله فهو عبده ولما كان عبده فلن يكون ابنه بل كيف يمكن أن يكون كذلك وهو من سلالة آدم وآدم ليس هو الله أمر يثبته المسيحيون كذلك. أما المعجزات التي أتاها فإنها من قبل الله كالمعجزات التي أتاها إبراهيم وموسى ومحمد. أما مبدأ الحلول فمردود طبعًا كما نقض الكتاب مسألة تضحية المسيح من أجل خلاص الإنسان. فكيف يزعم المسيحيون أنه وهب دمه لينقذ الناس في حين أن القرآن يقول: ﴿... وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ... ﴿١٥٧﴾﴾ [النساء]. وإن اختلاف الأناجيل الأربعة بله تناقضها لدليل قاطع على تهافت أركان العقيدة المسيحية بالقياس إلى القرآن الذي ليس لأي أن يبدّل منه حرفًا. ولقد أخطأ الراهب كذلك في دعواه أن إبليس يضل الناس وإنه أغرى عيسى حين أخذه إلى قمة الجبل: وذاك إفك كبير فالله هو الوحيد القادر القدير وهو خالق إبليس. ولن يقدر إبليس على أمر لم يقدّره الله. ثم إن المؤلف ألحّ إلحاحًا على صدق الرسالة المحمدية وهو يرى أن إعجاز القرآن من بديهيات الأمور: بل إنه معجزة الإسلام الكبرى ثم توقف صاحب الرسالة عن فروض الإسلام الخمسة وإن لم يهمل التواضع والكرم والتساوي في الحقوق والصدق والتقوى. وختامًا كان من الطبيعي أن يدعو الفقيه المسلم الراهب الضال إلى سواء السبيل ليخلص من حبائل الشيطان ويرتد عما هو فيه من ضلال مبين.

ليس في جواب الفقيه الإسباني الإسـلامي من طرافة. فهو يقيم العالم الخارجي بمقياس عالمه العقـلي والديني وهو عالم يمثل القرآن فيه قطب الرحى والمركز الثابت القـار. ومن هذا المركز - وقد عد مصدر الحقـيقة - ينظر إلى الأنحاء المحيطة فـيحكم لهـا بالصدق أو الكذب، بالخـير أو الشـر. وليس للمسيحية إلا أن تكون الطرف الأقصى الذي يميزه الضلال فيحسن الرجوع بها إلى المركز. هل لـنا بعد هذا العرض السـريع الخاطف أن نسـتنتج شيـئًا؟ إن الإسلام والمجتمع الإسلامي قد فهما وقوما بحسب ما كان المؤلفون المسيحيون يرون به مجتمعهم كما أن المسلمين قوّموا العـقيدة المسيحية انطلاقًا من حقائق القرآن. لقد تجادل الإسلام والمسيحية باعتـماد الحجة النقلية غالبًا: فكل منهما كان يبحث في نصوصه عن آيات تدين الآخر أو كان يجد في الكتاب المقدس لخصمـه دليل الخطأ. فنظرة هؤلاء وألئك يحددها النص الذي يؤمن كل طرف أنه مـقدس وأنه النص الصـادق الوحيـد. وأهل الجدل لا يتـساءلون تسـاؤل الإبستيمولوجيا الحديثة عن كيـفية بناء الحقيقة وعن المبادئ والأصول التي منها تستمد الحقائق. فالرأي الذي يذهب إلى أن الحقيقة يمكن أن تكون مشتركة أي أنها ليست لهؤلاء وحدهم دون أولئك والرأي الذي يذهب إلى أن الحقيقة هي مشروع أكثر من كونها أمرا حـاصلا في الكف كانا مما لا نظر فيه فهما إذن مما لا ينظر فيه. كانت الحقيقة بالنسبة إلى كل طرف واحدة لا اشتراك فيها خاصة في ميدان الدين. وأن الحقيقة الدينيـة وهي الصورة المثلى للحقيقة لمسألة يمكن البرهان عليهـا بقوة العقل والاحتجـاج. فغاية الجدال ليست إذن التـثبيت من الظروف التاريخية والاجتـماعية واللغوية والسيكولوجية والاقتصـادية والثقافية والأدبية التي أدت إلى هذه المعرفة أو تلك أو أدت إلى هذه الصـيغة الدينية أو تلك وإنما الغاية الرجوع بصـورة من صور التفكير التي قد تكون مـختلفة إلى ميدان القـياس المنطقي. وإن أطروحات الجدل لأطروحـات فقيرة نسـبيًا رغم

تكرارها اللامتناهي. فالمسلمون يرفضون التثليث وعقائد الحلول التي تؤدي إلى القول بأن المسيح ابن الله وعقيدة خلاص البشر التي تؤدي إلى القول بصلب المسيح وهم يرفضون صدق المسيحية اعتمادًا من كثرة الأناجيل إلخ. أما ألمسيحيون فينفون الرسالة المحمدية وينتقدون مسألة تعدد أزواج الرسول ويرون فيها دليل ضلال أما القرآن بما فيه من تنوع في المضمون وخاصة بما فيه من تصوير للجنَّة فليس يمكن أن يكون كتابًا منزلا كما رفض الجدال المسيحي أن تكون التوراة والأناجيل قد بشرت بمحمد. وإن هذا النقاش لهام بالنسبة إلى كل من تعلق بفهم الكيفية التي بها يبني المعنى والدلالة ولقد كان المجادل ليلزم نفسه إلزامًا بمعرفة نصوص خصمه معرفة دقيقة أحيانًا وليس تهمل التفاصيل كثيراً. فيقرأ في تلك النصوص وما ينتمي فعلا إلى متخيله وإلى رؤيته للأشياء.

ففي الجدال تشرح للخصم الطريقة التي ينبغي له أن يتبعها في قراءة النص ولكن هذه القراءة التي منه تطلب أو التي عليه تقترح قراءة مستحيلة لأنها لا تقع في حيز أوسع يكسبها معناها ودلالتها. وقد نطيل قائمة الخلافيات التي ضبطت منذ زمان والتي يعيد بعض المحدثين عرضها وكأنها من جديد المكتشفات. ولكن لم نتقدم بالحوار؟ إن الجواب عن هذا السؤال لهو إلى الآن من المسائل التي لا نظر فيها في الجدال عامة أعني أن الجدال الإسلامي المسيحي هو أساسًا خصام أسرة (واحدة) فكلا الديانتين تندرج في فكر أوسع يشملها معًا: هو التوحيد الذي ظهر تاريخيًا ونما في ظروف خاصة جدًا يمكن تحليلها.

ولكن المسيحية والإسلام كليهما نظر إلى نفسه مباشرة بحسب طريقته الخاصة فرأى أنه الممثل للتوحيد ذاته، التوحيد الوحيد الحق التاريخي وما من

ديانة منهما أدرجت في تفكيرها فكرة الأصل التاريخي لصورتها. فكلتاهما ترى نفسها في التوحيد وتنسى أن التوحيد قد كابد ليذلل طريقه إلى تفكير الإنسان وكم كانت هذه الطريق وعرة قولا وممارسة اجتماعية. ولكن الحد بين الأسطورة والتاريخ لا وجود له في نظر المجادل لأن أصل التوحيد بالنسبة إليه هو من قبيل الوحي وليس الوحي إلا متقمصًا للحقيقة تقمصًا. ولكن أليس مفهوم الوحي نفسه شكلا من أشكال التفكير النادر الذي ظهر عند الإنسان في زمن ما من تاريخه وفي موضع ما من أرضه. وما من الديانتين ديانة قدرت أن كل واحدة منهما كانت تطور في الحقيقة متخيلا مختلفًا موضوعه رؤية مشتركة لعالم مخلوق. فالمسألة الأصل ما طرحت قط بمعنى التاريخ الإنساني الذي يتحسس أولا ثم يجمجم ثم ينضج ثم يتحدد وقد يتحجر كذلك ويموت. أما وقد طرحت مسألة أصل العالم والإنسان والتفكير الإنساني إلخ باعتبارها من صنع الباري فإنها تجلي الزمن التاريخي وترجع إلى ما لا تحقق منه. إذ القول بإبداع المبدع إنما هو طريقة من طرق كثيرة لتفسير العالم ذلك أن الأسطورة تفسر أيضًا أصل العالم مستعينة بمقولات فكر ومتخيل يختلفان عما في التوحيد. فلم يكن أهل الجدال عاجزين فقط عن قياس نسبية صيغ توحيد كل منهم بل كانوا عاجزين عن اعتبار إحدى منظومات التفسير التي وضعها الإنسان تاريخيًا لفك رموز العالم فكان أهل الجدال: مسلمين ومسيحيين عاجزين عن تجاوز إطار التوحيد بالقياس إلى أشكال التفكير الإنساني الأخرى.

اعتبر التوحيد الذي يعتقد كل أنه يمثله أفضل تمثيل حالة فطرية للإنسان. ولقد عبر الإسلام عن ذلك تعبيرًا صريحًا حين حدث عن الفطرة. فالإنسان يولد - حسب بعض التأويلات - مسلمًا ثم يهوّده أبواه أو ينصرانه أو يمزدكانه. فالتوحيد إذن أصلي في الطبيعة الإنسانية يدرك بفعل العقل وحده

وتؤكد القصة الفلسفية قصة الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل هذه الفكرة وهذا الرأي الذي يجب أن نقر اليوم أنه بعيد كل البعد عن الأبستمولوجيا الحديثة. فهل ثمة من خاتمة بعد هذه الإضاءة للجدال الإسلامي المسيحي؟ لا يؤاخذ أهل الجدال على نقص في الدقة الجدلية وإنما يؤاخذون على الإفراط في العقلية فلقد برعوا براعة في القياس الشرطي وفي الحجج الخطابية وفي الردود ولكن هذا المنزع المنطقي ما خرج قط عن الإطار الفكري الذي حددوه سلفًا. فالبعد التاريخي الذي يؤدي بصورة عفوية إلى إثارة مسألة النسبية ما عالجوه قط كما أنهم ما تناولوا منزلة الحقيقة بالدرس فكل أمر إنما هو حق من جهة واحدة فقط. ولم تعتبر الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام نفسها قط صيغة تاريخية من صيغ التوحيد وإنما اعتبرت كل ديانة نفسها صيغة التوحيد المثلى فادّعت كل ديانة منها أنها تملك معناه الأخير. فما منها ديانة سعت إلى معرفة ما يربطها بالأخرى أو سبب ذلك وإنما سعت كل منها إلى البرهنة على أصالتها دون حاجة إلى غيرها. وإن اكتفاء كل منها بنفسها لهو اليوم دليل وآية على أن الجدال عاجز عن أن يدمج في منظومته الفكرية مطالب الأبستمولوجيا الحديثة. فهل من معنى - أمس أو اليوم - للحديث عما لا تواصل فيه وعما لا يقال وعن من لا يشبه أحدًا أي عن الله إذا لم نتثبت تثبتًا من ظروف معرفتنا الخاصة؟ وهل ثمة من معنى إذا رفض الإنسان الوعي بالكيفية التي بها يكون التعبير عن المتخيل وبها تؤسس الحقيقة، حقيقة الإنسان الخاصة.

المذاهب الإسلامية في إسبانيا

تواصل وجود الإسلام في ظل سلطة ساسية وعسكرية عتيدة بإسبانيا ما يزيد على تسعة قرون منذ الفتح عام 92 هـ/ 711 م إلى أن زالت مملكة

غـرناطة آخـر معـاقل الإسـلام في تلك الربوع عـام 897 هـ/ 1492 م. وإن استكمل عندئذ النصارى احـتلال الأندلس بالاستيلاء على مـدينة غرناطة فإن الإسـلام قد بقي حـيًا في قلـوب المسلمين الذين ظلوا يحـافظون على دينهم ويتمسكون بعقائدهم وتقاليدهم رغم إجـبارهم على التنصير واضطهاد محاكم التفتيش، حتى وقع طردهم طردًا جـماعيًا ما بين عامي 1609 م وعام 1614 م فلجأ جلهم إلى بلدان المغرب واستقروا بها. وقد تميزت إسبانيا الإسلامية أثناء تلك القـرون الطوال في مجـال الحيـاة الدينيـة عن سائر البلدان الإسـلاميـة بانتمائها إلى مذهب فقهي واحـد هو مذهب مالك الذي رسخ بها رسوخًا لا مثـيل له في بلاد الإسـلام لأن أهل إسبانيـا الإسلامـية قـد تمسكوا بالمذهب المالكي دون سواه، فلم يكتب للمـذاهب الأخرى التي ظهرت بهـا إلا فترات عابرة من الانتشار ولم يعرف لهـا شأن يذكر إلا ما كان لمذهب داود الظاهري من بعض الرواج مع ابن حزم، حـتى اتسمت الحياة الدينية بهـا بغلبة المذهب المالكي على سائر المذاهب السنية وغير السنية التي حاولت الاستقرار بها على غرار استقـرارها بسائر بلدان المغرب والمشرق. فما هي الأسـباب التي جعلت مذهب مالك يستحكم في إسبانيا الإسلامية دون سائر المذاهب التي تنازعت على البقـاء بها في ظل تطور السلطة السـياسية في عـهد الإمارة أيام الخـلافة الأموية المروانية، ثم بعد زوال نظام الخلافـة، في عهد ملوك الطوائف؟ يعزي تعلق الأندلس بمذهب مالك منذ اسـتقرار الإسلام بهـا إلى واقعها الجـغرافي والتاريخي الخاص وكذلك إلى طبائع المذهب المالكي الذاتية له.

كانت إسـبانيـا الإسلامـية منذ نهـاية القرن الأول الهجـري أنأى بلدان الإسلام غربًا، وثـغرًا هامًا في أقصى بلاد أوروبا الغـربية المسيحـية، أي أنها كانت دار الجـهاد المتـواصل ومجـالا للصراع الحـاد بين الملة الإسلاميـة والملة النصرانيـة. فكان أهل الأندلس منذ الفتـح من أشد المسلمين تعلقًـا بوحدتهم

الدينية والمذهبية التي هي الدعامة الأساسية لقوتهم السياسية ولقدرتهم العسكرية على مجابهة أعدائهم وفرض سلطانهم. فلا عجب إذن أن تعلق أهل إسبانيا الإسلامية منذ الفتح في مجرى حياتهم الدينية، في عقائدهم وفي تقاليدهم بطبائع الحياة الدينية التي استحكمت بالمدينة قاعدة الإسلام الأولى ودار الهجرة حيث أسس النبي ﷺ الأمة الإسلامية وبني الخلفاء الراشدون من بعده أركانها عملا بكتاب الله وسنة رسوله وهي الطبائع التي اتسمت بها أحكام الفقه التي استنبطها أصحاب رسول الله والتابعون من بعدهم والتي تكون منها مذهب أهل السنة الأول أي مذهب أهل المدينة، مذهب مالك بن أنس. يعرُف ابن خلدون الفقه بقوله: (الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة وهي متلقاه من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قبل لها فقه وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم ولابد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص.

عندما تمكن استنباط الأحكام بممارسة القرآن وجمع الحديث (كمل الفقه وأصبح صناعة وعلمًا. وانقسم إلى طريقتين طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز، وإمام أهل الحجاز هو مالك بن أنس الذي أقام استنباط الأحكام على الأدلة النقلية من الكتاب والسنة باعتبار «أتباع الجيل بالمشاهدة للجيل السابق أي أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله عليه وضرورة اقتدائهم بعين ذلك» فالفقه المالكي قائم إذن على إدراك الأحكام من الكتاب والحديث باعتبار عمل النبي ﷺ وأقواله أساسًا ثانيًا للتشريع، فلذلك كانت المدينة مهدًا للفقه المالكي لأن أهل المدينة كانوا أعرف الناس في القرنين الأول والثاني بحديث الرسول وأعلمهم بأحوال سيرته وأخباره ولأن المدينة كانت دار الهجرة واستقرار الصحابة وعاصمة

الإسلام الأولى قبل انتقال مركز الحكم إلـى الشام ثم إلى العراق. فقد اكتمل بها إنشـاء التشريع الإسـلامي أيام النبي ﷺ وفي عهد الخلفـاء الراشدين من بعده ثم في عهد الدولة الأموية مع الصحابة أولا مثل عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس ثم مع التابعين مثل سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله، وكان هؤلاء الفقهاء وأمثالهم من أهل جيلهم وطبـقتهم يتحرجون في الأخذ بالرأي أو يقتـصرون على النظر في المسـائل بالرجوع إلى النص أي إلى المـنقول من الكتاب والحـديث، ولذلك تعلقوا بنص الحديث وعـرفوا به أكثـر من سواهم حتى سـميت مدرسـة المدينة الفقهـية بمدرسة الحـديث. وعلى هذا المنهج في العالم القائم على رواية الآثار ومعرفة الحديث وجـمعه واستيعابه تكوَّن مالك بن أنس الذي نشأ بالمدينة في نـهاية القرن الأول الهجـري فكلف بالأخذ عن كبار الـتابعين يقيد عنهم مـا يروي من الحديث ويدونه ويحرص على مـعرفة أخبار الصحابة وفتواهم وعقائد الشـيعة وآرائهم وكذلك عقائد الخوارج وسائر الفرق التي ظهـرت في النصف الأول من القرن الثاني. وعندما اكـتمل عنده تحصيل العلم وجلس للتـدريس اختص بتدريس الحديث أكثر من اخـتصاصه بالنظر في المسائل أي بـالفُتيا في النوازل حـتى أنه كان لا يتحـرج على غزارة علمـه بأن يقول: «لا أعـرف» وإذا عرضت عليـه مسألة ليـس لديه فيـها أثر معلوم، ويتجلى اخـتصاصه بالحديث في كتابه «الموطـأ» الذي توخى فيه ذكر المسائل الفقهية مع ذكر الأحاديث الواردة حول كل مسألة منها وكذلك مع ذكر عمل أهل المدينة وآراء الصحابة والتابـعين، وعلى هذا الوجه جاء كتاب الموطأ جامعًا بين الفـقه والحديث يمثل أحسن تمثيل هذا المذهب الخـاص الذي يعتمد الأثر أساسًا والنقل منهجًا ويلتزم الأخذ بالنص التزامًا، وعلى هذا الوجه ظل المذهب المالكي يمثل النزعـة الأصلية فـي العلم، تلك النزعة التي نشـأت في مهد الأمة الإسـلامية وترعرعت في قلبها النابض بينما تشـعبت الفرق الدينية

وتعارضت الأحزاب السياسية وتباينت المذاهب الفكرية في عهد بني أمية ثم في صدر الدولة العباسية.

لذلك لم يكن الرواج لمذهب مالك خارج الحجاز بالشرق لا بالشام ولا بالعراق، وإنما انتشر مذهبه بمصر، وبالخصوص في المغرب الإسلامي، فإفريقية والأندلس، وكان أشهر تلاميذه الذين نشروا تعاليمه من هذه الربوع المغربية، وقد اشتهر من مصر عبد الله بن وهب وعبد الرحيم بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز القيسي وعبد الله بن الحكم، فقد رحل كل هؤلاء إلى المدينة للأخذ عن مالك وعندما عادوا إلى مصر جلسوا للتدريس بها فأخذ عنهم المغاربة ومسلمي إسبانيا أثناء حلولهم بمصر في طريقهم إلى الحجاز للحج والرحلة في طلب العلم. ومن المغاربة أسد بن الفرات وسحنون وكل منهما ألف مدونة في الفقه على منحى الموطأ. وممن رحل من إسبانيا الإسلامية وعاد إلى بلاده بعلم مالك وآثاره يحيى بن يحيى الليثي الذي يعزى إليه رواج المذهب بإسبانيا الإسلامية وتنسب إليه إحدى روايات الموطأ التي عاد بها إلى بلده وكلف بتدريسها ونشرها. لكن الأندلس كانت قد عرفت قبل المذهب المالكي مذهبًا آخر سنيًا معاصرًا له هو مذهب الأوزاعي الذي ظهر بالشام في عهد بني أمية. وقد دخل إليها هذا المذهب في منتصف القرن الأول مع بعض تلامذه الأوزاعي مثل صعصعة بن سلام الشامي الذي تولى الإفتاء وإمامة الصلاة بقرطبة إلا أن مذهب الأوزاعي الذي توفى 157 هـ/ 774 م لم يكتب له البقاء بإسبانيا الإسلامية رغم انتماء أهلها إلى بني أمية سياسيًا ومذهبيًا لأن هذا المذهب لم ينتشر بالمشرق فسرعان ما زال العمل به بموت إمامه فلم يلبث إذن أن ضعف شأنه حتى خمد ذكره وانتهى أثره في إسبانيا الإسلامية.

لذلك انفسح المجال لتلاميذ مالك من أبناء إسبانيا الإسلامية الذين جلسوا إليه بالمدينة وأخذوا عنه الحديث والفقه أثناء رحلتهم الطويلة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ولطلب العلم بالقيروان والفسطاط بالمدينة. ومن مسلمي إسبانيا الذين جلسوا إلى مالك وسمعوا منه وأخذوا عنه أخذًا مباشرًا لا عن تلاميذه بالفسطاط أو بالقيروان عدد وافر وصلت إلينا تراجمهم في كتب الطبقات، لا سيما في كتاب «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» للقاضي عياض اليحصبي السبتي وفي كتاب «تاريخ علماء إسبانيا الإسلامية» لابن الفرضي. وأشهر هؤلاء الفقهاء بإسبانيا الإسلامية الذين أخذوا أخذًا مباشرًا عن مالك بالمدينة، الغازي بن قيس المتوفي (199 هـ/ 815 م) وزياد بن عبد الرحمن اللخمي المعروف بشبطون (ت 204 هـ/ 819 م) والقاضي محمد بن بشير (ت 198 هـ/ 814 م) وطالوت بن عيد الجبار المعافري - وعبد الرحمن ابن عبيد الله - وحسان بن عبد السلام السلمي - وحفص بن عبد السلام السلمي - وداود بن جعفر بن الصغير - وسعيد بن أبي هند - ويحيى بن مضر القيسي وعبد الرحمن بن موسى الهواري. ومن أشهر هؤلاء الفقهاء بإسبانيا الإسلامية أصحاب مالك مع يحيى بن يحيى الليثي المتوفي سنة (234 هـ/ 848 م) الذي نشر فقه مالك على أساس روايته للموطأ عيسى بن دينار الطليطلي المتوفي (212 هـ/ 827 م) الذي عرف بوضع أول كتاب بإسبانيا الإسلامية في فقه مالك على منحى الموطأ عنوانه «الهداية». لم يكد فقه مالك ينتشر مع تلاميذه بإسبانيا الإسلامية في عهد عبد الرحمن الداخل (138 - 172 هـ/ 75 - 788 م) الذي أسس بها الإمارة الأموية المروانية المناهضة للدولة العباسية حتى استقر بها واستحكم انتشاره في عهد ولده هشام الأول (172 - 180 هـ/ 788 - 796 م) الذي قرَّب إليه شيوخ المالكية واستند إليهم لتوطيد سلطته وإحكام أمره باعتبار أن

المذهب المالكي يعير أهمية بالغة في تنظيم الحياة السياسية للمصلحة العامة وذلك أنه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، في نظر مالك، وكل ما يفضي إلى الفتنة والضرر ممنوع عنده فقد كان الإمام مالك يكره الفتنة ويرى تغيير الاستبداد بغير فتنة والاقتصار على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإصلاح حال الرعية وحمل السلطان على الاستقامة والعدل. وقد ساعد على استحكام مذهب مالك بإسبانيا الإسلامية في عهد هشام الأول ما عرف به هذا الأمير من التقوى وسعة العلم والثقافة وحسن السيرة والكلف بالمصالح العامة. فقد اهتم بالغ الاهتمام بعمران قرطبة فأكمل ما كان والده قد شرع فيه من بناء المسجد الجامع بها وشيّد قنطرة على نهرها وأقام أسوارها وأجرى السياسة الدينية على الأخذ بمذهب مالك دون غيره حتى نال شيوخ المالكية عنده أعظم حظوة وصادروا أهل مشورته في تدبير شؤون إمارته. لكن هذه الوحدة السياسية والدينية التي استقام عليها أمر هشام الأول لم تلبث أن انحلت رابطتها المتينة في عهد خلفه وولده الحكم الأول (180 - 206 هـ/ 796 - 822 م) فثارت نار الفتنة بسرقسطة وطليطلة ثم بقرطبة حيث ثار عليه أهل الربض ثورة عارمة وكان الحكم ذا صولة وبطش ميّالا إلى سياسة العنف -ولم يكن مثل أبيه في ورعه وحسن السيرة والتمسك بالدين وبمشورة العلماء الفقهاء الذين ناصروا الثوار من أهل الربض ووقفوا إلى جانبهم ونادوا بخلع الأمير، لذلك عندما قمع الحكم الثورة قمعًا شديدًا وفتك بأهل الربض فتكًا ذريعًا سلط كذلك نقمته على أنصار الثوار من الفقهاء فأمر بصلب أحد وجوههم من الذين جلسوا إلى مالك وسمعوا منه الحديث والفقه هو يحيى ابن مضر القيسي.

لكن هذه الأحداث لم تزد الأندلسيين إلا تمسكًا بمذهب مالك حتى استحكمت عندهم أركانه أثناء القرن الثالث الهجري، وسطع من بين الفقهاء

نجم ثلاثة علماء هم: عبد الملك بن حبيب الذي توفى 288 هـ/ 853 م ويحيى بن يحيى الليثي المتوفي 233 هـ/ 848 م ومحمد العتبي المتوفي 255هـ/ 869 م. أما ابن حبيب فاشتهر بتأليف كتابه «الواضحة» حيث شرح موطأ مالك وأما العتبي فإنه نال شهرة فائقة لا بالأندلس فحسب بل كذلك بإفريقية بين فقهاء القيروان وقد اهتم فيها بالنظر في المسائل التي أخذت تمامًا عن مالك من قبل تلاميذه ولذلك سماها صاحبها «بالرسالة المستخرجة من الأسمعة». وهكذا شهدت إسبانيا الإسلامية لا سيما في عهد عبد الرحمن الثاني الذي خلف والده الحكم الأول والذي كان حسن الثقافة مولعًا بالعلم والأدب، نشاطًا فكريًا حثيثًا فاشتهرت قرطبة بالعلم وذاع صيت فقهائها بالمغرب والمشرق فكان من أبرز علمائها في نهاية القرن الثالث محمد بن عمر ابن لبابة الذي توفى 314 هـ/ 926 م. وقد امتاز المذهب المالكي في هذه الفترة الأولى - أي في عهد الإمارة قبل ولاية عبد الرحمن الثالث وإعلانه الخلافة - بتخلي الفقهاء بإسبانيا الإسلامية عن دراسة الحديث التي هي أساس المنهج المالكي بالحجاز فكلفوا كلفًا خاصًا بدراسة (الفروع) واهتموا بشرح مسائلها كما دونها تلاميذ مالك بمصر واستنكفوا من الاجتهاد في النظر واستنباط الأحكام بالرجوع إلى الأصول، لذلك عرفت مدرسة الأندلس المالكية بأنها مدرسة النقل والتقليد لتجنبهم استعمال الاجتهاد والأخذ بالأصول، وظل ذلك هو منهجهم في النظر حتى القرن الخامس في عهد المرابطين عندما استحكمت الطريقة واتسمت بها الحياة الدينية في عهدهم. لكن الحياة الدينية القائمة على غلبة مذهب مالك تطورت تطورًا محسوسًا حاولت التيارات الفكرية والمذهبية التي ظهرت بالمشرق الدخول إلى الأندلس والانتشار بها.

أما المذهب الحنفي فإنه لم يكن له شأن يذكر بإسبانيا الإسلامية مع أنه انتشر بالمغرب العربي في غضون القرن الثالث الهجري إلى جنب المذهب المالكي حتى عرفت القيروان بالجمع بين المذهبين مذهب المدينة ومذهب العراق أهل الحديث والنقل ومذهب أهل الرأي. ويعزي غياب مذهب أبي حنيفة في الأندلس إلى سببين: سبب ثقافي وسبب سياسي. أما السبب الأول الثقافي فهو أن رحلة إسبانيا الإسلامية إلى المشرق في طلب العلم قد اختلفت في بعض وجوهها عن رحلة الإفريقيين، فقد جمعت رحلة أهل القيروان بين معين المالكية أي الحجاز ومعين الحنفية أي العراق، وهو أمر معروف عندهم منذ رحلة أسد بن الفرات ورحلة سحنون، لذلك انتشر المذهبان معًا بالقيروان وإن كتب لمذهب مالك رواج أوسع مع سحنون وتلاميذه لما كان لتعليمه ولكتابه «المدونة» من الأثر البالغ. وأما رحلة الأندلسيين فإنها اقتصرت على الحجاز ولم تتجاوزه إلى العراق فكان أخذهم عن مالك وتلاميذه بالمدينة أو بمصر. وقد بيّن ابن خلدون وجوه الشبه والاختلاف بين رحلة المغرب العربي ورحلة إسبانيا الإسلامية في طلب العلم فقال في المقدمة (فصل فقه): وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل بما أن رحلتهم كانت غالبًا إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم يومئذ وأمامهم مالك فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته، وأيضًا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب وإسبانيا الإسلامية ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًا عندهم ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب ورحل من

إسبانيا الإسلامية عبد الملك بن حبيب فأخذ عن ابن القاسم وطبقته وبث مذهب مالك في إسبانيا الإسلامية ودوّن فيه كتابه «الواضحة» ثم دون العتبي من تلامذته «العتبية» ورحل من إفريقية أسد بن الفرات فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولا ثم انتقل إلى مذهب مالك وكتب علي بن القاسم في سائر أبواب الفقه وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات فقرأ بها سحنون على أسد ثم ارتحل إلى المشرق فلقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية فرجع عن كثير منها وكتب سحنون مسائلها ودوّنها وأثبت ما رجع عنه وكتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك فترك الناس كتابه واتبعوا مدونة سحنون على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب فكانت تسمى المدونة والمختلطة، وعكف أهل القيروان على هذه المدونة وأهل الأندلس على الواضحة والعتبية. وأما السبب السياسي فهو أن الأندلس لم تلبث عندما قامت الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية بالمشرق أن خرجت عن سلطان العباسيين وتأسست بها إمارة أموية مع عبد الرحمن الأول المعروف بالداخل بينما ظلت إفريقية في القرن الثالث الهجري، في عهد الأمراء الأغالبة خاضعة لولاء بني العباس، فقد فرض على إسبانيا الإسلامية وضعها السياسي هذا القائم بها على دعوة أموية مروانية معادية للدعوة العباسية أن يقتصر أهل إسبانيا الإسلامية في رحلتهم للحج وطلب العلم على الأخذ من معين الحجاز فلم يتجاوزوه إلى العراق ولم يكن لهم حظ إذن في أخذ العلم عن أبي حنيفة وتلاميذه. وقد وصف المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» اختصاص أهل إسبانيا الإسلامية بمذهب مالك بينما انتشر بإفريقية المذهبان معًا فقال:

«أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع، وهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه وإن عثروا

على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه. وبسائر الغرب إلى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي - رحمه الله - إنما هو أبو حنيفة ومالك - رحمهما الله - وكنت يومًا أذاكر بعضهم في مسألة فذكرت قول الشافعي - رحمه الله - فقال: اسكت من هو الشافعي؟ إنما كانا بحرين أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب أفنتركهما ونشتغل بالساقية؟ ورأيت أصحاب مالك - رحمه الله - يبغضون الشافعي، قالوا: أخذ العلم عن مالك ثم خالفه، وما رأيت فريقين أحسن اتفاقًا وأقل تعصبًا وسمعتهم يحكون عن قدمائهم في ذلك حكايات عجيبة حتى قالوا إنه كان الحاكم سنة حنفي وسنة مالكي، قلت وكيف وقع مذهب مالك - رحمه الله - وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته وكبر نفسه، فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك فوجده عليلا فلما طال مقامه عنده قال له ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي وكفيتكم به الرحلة، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لمالك نظير؟ فقالوا: فتى بالكوفة يقال له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، قالوا فرحل إليه وأقبل عليه محمد بن الحسن إقبالا لم يقبله على أحد ورأى فهمًا وحرصًا فزقه الفقه زقًا، فلما علم أنه استقل وبلغ مراده فيه سيبه إلى المغرب، فلما دخله اختلف إليه الفتيان ورووا في وعا حيرتهم ودقائق أجبتهم مسائل ما طنت على أذن ابن وهب وتخرج به الخلق ونشأ مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - في المغرب. قلت: فلم لم يفش بالأندلس؟ قالوا: لم يكن بالأندلس أقل منه هاهنا ولكن تناظر الفريقان ما بين يدي السلطان فقال لهم: من أين كان أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة، فقال: مالك؟ قالوا من المدينة، قال: عالم دار الهجرة يكفينا، فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان. وسمعت هذه الحكاية من عدة من مشايخ الأندلس.

يبدو من كلام المقدسي أن أهل الأندلس عند انفرادهم بمذهب مالك لم يتسامحوا مع المذاهب الفقهية السنية الأخرى ولا مع غيرها من التي خرجت عن وجهة السلف مثل التي اتصفت بها فرق الشيعة والخوارج، هذا مع أن المذاهب السنية وغير السنية قد انتشرت بالمشرق فكان لكل منها حظوة وأتباع، ومما تجدر ملاحظته هو أن تلك المذاهب وجدت رواجًا كذلك بمصر وإفريقية فقد كانت مصر أسبق الأقطار الإسلامية إلى احتضان مذهب مالك واشتهر بها أنبغ تلاميذه من طبقة ابن القاسم وابن وهب وأشهب، لكن مصر قد احتضنت كذلك مذهب الشافعي عندما حلَّ بها هذا الإمام، بل إنها أوسعت له المجال حتى انتشر واشتهر وكذلك أتباعه، فلم تضق به مصر ولم تتعصب لمالك دونه، وكذلك كان حال إفريقية تعايش بها المذهبان مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة، فما بال الأندلس يضيق ذرعها بشتى المذاهب فلا يتتشر بها إلا مذهب مالك الذي انفرد بها دون غيره حتى قيل أنهم (تعصبوا) له؟ ليس من شك في أن أهل الأندلس قد وقفوا هذا الموقف حرصًا منهم على التمسك بوحدتهم المذهبية باعتبار هذه الوحدة دعامة لدولتهم وكيانهم في أقصى أطراف بلاد الإسلام على باب دار الكفر بأوروبا الغربية. وليس من شك في أن تمسكهم بأعرق مذاهب السلف، مذهب دار الهجرة وقاعدة الإسلام الأولى كان في نظرهم ضمانًا لتماسك نظامهم السياسي والاجتماعي الذي أسسوه على منوال دولة أجدادهم الأمويين بالمروق على نمط دولة أعدائهم العباسيين، فلذلك نفروا من شتى المذاهب الأخرى واستنكفوا من الأخذ بها حتى فشلت كل المذاهب التي حاولت الظهور عندهم ولم يكن لها شأن يذكر إلا ما كان منه لمذهب داود الظاهري[1].

(1) د. فرحات الدشراوي، مظاهر من الصراع المذهبي في الأندلس، المجلة التاريخية المغربية، العدد 27.

محاولة انتشار المذهب الشافعي:

وقعت هذه المحاولة أيام الأمير محمد الأول الذي ولي الأمر من سنة 852 م إلى سنة 886 م فقد كان هذا الأمير ميالا إلى حرية الفكر والرأي مولعًا بالعلم والأدب حريصًا على تشجيع انتشار العلوم وقد وصفه لسان الدين بن الخطيب في كتاب «أعمال الأعلام» نقلا عن الوزير هاشم بن عبد العزيز فقال منوهًا بخلاله: «كان الأمير - رحمه الله - فصيحًا بليغًا عظيم الأناة متنزهًا عن القبيح، يؤثر الحق وأهله، لا يسمع من ساع، ولا يلتفت إلى قول رام وكان عاقلا على أخلاق حميدة ومكارم جميلة، ذا بديهية وروية يرى كل من خدمه وباشره أن له الفضل المستبين في إدراكه وفهمه ودقة ذهنه ولطف فطنته، وجزالة رأيه، وكان متى أعضل منها شيء رجع إليه فيه. فلا غرو وتلك هي فطنته وذلك هو حسن رأيه أن تتجه همة هذا الأمير إلى التشجيع على انتشار العلم وعدم التقيد بمذهب واحد يقوم العلم فيه على الأثر فقط وينهج منهج التقليد ولا يفسح المجال للرأي. لذلك اتسع الأفق بفضل رعايته لطرائق العلم المعروفة إذاك بالمغرب العربي والمشرق واتجهت الهمم إلى الأخذ بالمذاهب التي استحكم شأنها في هذه الربوع لا سيما مذهب الإمام الشافعي الذي ظهر إذاك واستحكم بمصر وقد أدرك الشافعي الذي ولد بعد وفاة أبي حنيفة 150 هـ مالك بن أنس فتتلمذ عليه سنين طويلة وأخذ عنه فعد من أصحابه لكنه لم يلبث أن اتجه في العلم اتجاهًا خاصًا به حتى أسس مذهبًا جديدًا تميز عن مذهبي مالك وأبي حنيفة وسرعان ما تجاوز الأقاليم الجغرافية والسياسية حتى شمل جل الأقطار الإسلامية. إلا أن الشافعي لم يجد حظوته إلا بمصر عندما قر قراره بها خمسة أعوام قبل مماته 204 هـ. فقد ذاع بها صيته وأقبل عليه طلبة العلم واتسع بفضله مجال العلم ونشطت الحياة الفكرية بانتشار الجدل وعلم الكلام ومناقشة المسائل التي لم يكن أصحاب مالك

يتطرقون إليها أو يأنفون من البحث فيهـا مثل مسائل الإمامة والحكم وفضائل الصحابة وصفـات الله والقضاء والقدر. فقد كـان للشافعي موقف ورأي في شتى القضايا المطروحة وعرف بأقواله الجريئة في الخلافة والإمامة وتأييده لعلي بن أبي طالب وإبطاله لمواقف أعـدائه من حزب معـاوية والخوارج. وقـد تميز مذهب الشافعي عن مذهب شيخه مالك من حيث منهجه بتنويع مصادر بحثه فقـد أضاف إلى الكتـاب والسنة الإجمـاع فيـما ليس فـيه كتـاب ولا سنة، والقيـاس، وقول بعض الصحـابة بلا مخالفة من قـبل أحد الصحـابة وأقوال الصحابة التي فيـها خلاف. وقد جمع الشافعي بين القـرآن والسنة باعتبار أن الحديث أتم ما نص عليـه القرآن من الكليـات والجزئيـات وباعتـبار الـقرآن والحديث في درجـة واحدة من الاسـتدلال لا سيـما أن السنة توضح مـجال التطبيق لكثير من أحكام القرآن. أما الإجمـاع الذي جعل منه مصدراً أساسيًا لفقهه فهو الإجماع على النصوص مثل الإجماع على أركان الدين وميزه على الإجمـاع الذي يحصل على أحكام بعـد المناقشة والاخـتلاف فـلا يعد الذي يخالفه كافراً بينما يعد الذي ينكر الإجماع على أركان الدين كافراً.

خالف الشافعي شيخه مالكًا كذلك في الاستحسان الذي هو عند مالك وأصحابه «الأخذ بالمصلحة المرسلة المنـاسبة للشريعة إذا لـم يرد نص في ذلك» فقد أبطل الشافعي الأخذ بالاستحســان باعتباره يقوم مقام الشريعة ولأن الذي يستحـسن فهو يشرع فإذا اسـتحسن عن باطل فإنه كأنـه يشرع حكمًا باطلا. والاستحسان لا ضابط له وقد يكون نطقًـا عن الهوى. فقد امتاز الشافعي إذن بأنه وضع أصول علـم الفقه في عـصر قد سـاد فيه الاتجـاه إلى وضع أصول لشتى العلوم وفـنون المعرفة حـتى تكون لها قواعـد قارة يرجع إليهـا وقوانين معروفة يعتمد عليها وهو العـصر الذي وضع فيه الخليل بن أحمد قواعد علم العـروض وهو العصـر الذي وضعت فـيه أصـول النقد الأدبي وعلوم اللـغة

والبيان. وهكذا تطور الفقه مع الشافعي تطوراً هاماً من مجال النوازل الواقعة والفتاوى أو المسائل المفترضة الوقوع إلى مجال استنباط الأحكام على قواعد مضبوطة وأصول علمية معلومة. وإذا انتشر مذهب الشافعي بمصر والحجاز والعراق والشام وكذلك بأقاليم اليمن وفارس فإنه لم يكتب له هذا الانتشار العريض بالمغرب وإسبانيا الإسلامية. فقد دخل مذهبه إلى إسبانيا الإسلامية وحاول الاستقرار بها عندما تهيأت في عهد الأمير محمد الأول الظروف لحرية البحث والنظر، فكان أول من أدخل أقوال الشافعي إلى قرطبة القاسم بن محمد بن سيار إثر عودته من رحلته في طلب العلم فدعا في استنباط الأحكام إلى الاعتماد لا على القرآن والسنة فحسب بل كذلك على الإجماع والقياس فخرجت هكذا دروسه بقرطبة عن سبيل التقليد الذي كان منهج العلم بها مع فقهاء المالكية واستحسن منه ذلك الأمير محمد وشجعه عليه وجعله شاهداً عدلا خاصاً به حتى مماته 278 هـ. لكن محاولة انتشار المذهب الشافعي التي بدأت مع القاسم بن محمد ابن سيار قد تأكدت خصوصاً مع فقيه قرطبي كانت له منزلة مرموقة عنده بالعاصمة إسبانيا الإسلامية بين علمائها هو بقي بن مخلد الذي ذاع صيته إذاك بوضعه تفسيراً للقرآن عد في مرتبة التفاسير التي اشتهرت بالمشرق. لقد كانت لبقي بن مخلد رحلة طويلة بالمشرق حيث أخذ العلم عن مشاهير أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وسمع عن أحمد بن حنبل. فلما عاد إلى قرطبة جلس بها لتدريس الحديث والفقه وكلف خصوصاً بتدريس الحديث الذي كان فقهاء المالكية قد أدبروا عن تدريسه للاهتمام بكتب (الفروع). فأنكر عليه شيوخ المالكية إقباله على تدريس الحديث لكن الأمير محمد الأول آزره وأثبت قدمه في السبيل التي جرى عليها حتى استحكم منهجه في تدريس الحديث وكثر تلاميذه وسمعوا عنه مسند ابن شيبة ونبغ منهم فقيه اشتهر بعلم الحديث هو ابن وضاح

القرطبي. غير أن انفراد مذهب بالسيطرة على الحياة الدينية والفكرية بقرطبة وسائر إسبانيا الإسلامية لم يلبث أن رسخ أيام الخلافة في عهدي عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله وابنه الحكم الثاني المستنصر بالله، وكذلك في أيام الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، وهكذا زال الاهتمام بأقوال الشافعي وإن بقي لها بعض الأثر عند نفر من الفقهاء بعد سقوط الخلافة في القرن الخامس الهجري منهم ابن حزم الذي عرف في فترة أولى من نشاطه الفكري بميله إلى الشافعي قبل أن ينتمي إلى مذهب داود الظاهري ويصبح أبرز ممثلي هذا المذهب بالمغرب الإسلامي. يرجع تأسيس هذا المذهب إلى داود على الأصفهاني الذي ولد بالكوفة 202 هـ ونشأ ببغداد حيث درس مذهب الشافعي وكلف به كلفًا خاصًا حتى ألف كتابًا في فضائله وقد تفرغ داود لدراسة الحديث حتى صار لا يعير اعتبارًا إلا للنصوص ولا يرى مصدراً للشريعة غير النص ولا يقول إلا بظاهر النص، فأبطل هكذا العمل بالقياس والرأي وخالف الشافعي من هذا الوجه وإن لم يمنعه النظر في ظاهر نص القرآن والحديث من الركون أحيانًا إلى الاجتهاد. وقد دخلت أقوال داود الذي لقب بالظاهري لتمسكه بظاهر النص إلى إسبانيا الإسلامية في أيام الأمير محمد الأول عندما دخلت إليها أقوال الشافعي وآراؤه. وكان الذي جاء بمذهبه إلى قرطبة أحد أصحابه بعد أن أخذ عنه أيام رحلته إلى المشرق في طلب العلم، اسمه عبد الله بن محمد بن قاسم، إلا أن شيوخ المالكية عارضوه معارضة شديدة فلم يظهر له شأن في عهد الخلافة حتى رفع رايته في مطلع القرن الخامس الهجري فقيه سطع نجمه وعلا صيته هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أشهر علماء الأندلس وأدبائها إذاك في عهد انقرض هذا المذهب أو كاد ينقرض بالمشرق.

التصوف بإسبانيا الإسلامية

يتجلى من مصادر بحثنا لا سيما كتب طبقات العلماء أن الأندلس قد كانت قلعة حصينة انغلقت أبوابها عن المذاهب والتيارات الفكرية إلا عن مذهب مالك فسائر المذاهب من سنية وغير سنية لم يكن لها بها رسوخ. وإن حاول بعضها مثل مذهب داود الظاهري الاستقرار مع علماء نبغاء مثل ابن حزم ولكنه كان لشتى التيارات الفكرية والمذهبية التي تظهر بالمشرق امتداد بالمغرب حيث يدخل بها حتمًا طلبة العلم عند العودة من المشرق بعد أداء فريضة الحج والجلوس إلى مشاهير العلماء والأخذ عنهم لذلك ظهر بإسبانيا الإسلامية التشيع لأهل البيت والاعتزال والتصوف والكلام وإن لم يكن ذلك إلا على قدر قليل. أما الاعتزال فإنه وجد طريقه إلى الأندلس أيام الأمير محمد الأول الذي ذكرنا ميله إلى حرية الرأي وحرصه على نشر العلم ومذاهبه من غير التقيد بمذهب مالك، فقد ساعد على ظهور الاعتزال في عهد نشاط الحركة الفكرية والأدبية من دخل إلى إسبانيا الإسلامية من أدباء مشارقة بحثًا بها عن الحظوة والرتبة لدى أمرائها وكذلك بانتشار كتب الأدب التي شاع ذكرها مثل كتب ابن قتيبة والجاحظ خاصة لا سيما أن الجاحظ عرف الاعتزال وبأنه تتلمذ لأحد كبار المعتزلة هو النظام، فلا غرو إذن أن ظهر عند بعض شيوخ قرطبة وغيرها من مدن إسبانيا الإسلامية الكبرى ميل إلى أقوال المعتزلة في القضاء والقدر والإرادة والاستطاعة وكذلك خلق القرآن، منهم عبد الأعلى القرطبي الذي رحل إلى إفريقية والمشرق وعرف عند رجوعه إلى قرطبة بميله إلى الاعتزال، ومنهم أيضًا خليل بن عبد الملك بن كليب الملقب بخليل الغفلة الذي اشتهر بين شيوخ قرطبة بالانتماء إلى المعتزلة مع أنه كان يتحاشى الخوض في المسائل الخطيرة مثل خلق القرآن ومنهم أيضًا يحيى بن السمينة الذي درس الاعتزال أثناء رحلته في طلب العلم بالمشرق ثم لزم عند عودته إلى قرطبة خليل الغفلة وصار من أصحابه المعدودين.

حاول بـعض العلماء المشـارقة من أهل الاعـتزال الاسـتقـرار بإسبانـيا الإسلامية مـثل أبي الطيب بن أبي بردة البغدادي الذي لم يطل بقرطبـة مقامه بعد أن أكـرم الحكم الثانـي وفادته بها، لأن شـيوخ المالكيـة لم يلن جانـبهم لانتشـار تعاليم المعـتزلة ببلدهم فظـلوا يعارضونهـا ويقاومـون رسوخـها بين ظهرانيهم. وأما التصوف فقد بدأ بإسبانيا الإسلامية مع نمو حياة الزهد والتعبد بها عندمـا انتشرت بقـرطبة ومدنها الكبـرى حياة التـرف وازدهرت بها فنون الحضارة وألوانها أيام الخلافة في عهـدي الناصر لدين الله والمستنصر بالله فقد تكاثر عندئذ عدد العـباد والزهاد وأظهروا الانقطاع عن ملاذ الحـياة الدنيا إلى الورع والتقوى وحياة النسك في المناطق النائية عن المدن والعمران. وقد اشتهر من عباد الأندلس بناحية قرطبة في مطلع القرن الرابع الهجري محمد بن عبد الله بن مسـرة المتوفي 319 هـ/ 931 م. فقد عـرف ابن مسرة بالعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن الدنيا وما يقبل عليه الناس من مال وجاه وملاذ، واشتهر بالانفراد والعزلة عن الناس في خلوته للعبادة، وقد رحل ابن مـسـرة إلى المشـرق لطلب العلم فـازداد أثناء رحلتـه تعلقـًا بأفكار الصوفية وطرق عيشهـم ونظرتهم إلى الحياة والآخرة، فانكب عند عودته إلى بلده على التعبـد ومجاهدة النفس والتف حوله جمـاعة من المريدين يأخذون عنه تعاليمـه في رياضة النفس على الأحوال والمقامـات التي تؤدي إلى كشف الحقائق وإدراك حـجاب المعرفة العلوية، ولما ذاعت أفكاره عـن تجلي الحقائق الربانية والمعاني الكمـالية والتقوى الروحانيـة تصدى شيوخ المالكية لمعـارضته فقـاومهـا بالخصوص الفـقيـه محمـد بن زرب في أيام الحكم المستنصـر بالله والحاجب المنصور بن أبي عامـر، فاضطهد أصحاب ابن مسرة وأحـرق كتبه، إلا أن تعاليم ابن مسرة لم تنقطع طوال القرن الخامس الهجري فـساعدت على انتشار التصوف والنظريات الفلسفية في المعرفة الإسلامية بالأندلس.

تصدى شيوخ المالكية لمقاومة البدع باعتبارها مذمومة كلها وباعتبار من اعتقد شيئًا منها مذمومًا لأن الله تعالى لم يقبض نبيه ﷺ حتى ترك أمته على الواضحة وأمرهم بالتمسك بالكتاب والسنة. وأما ابن حزم فقد عرّف البدعة بأنها كل ما لم يأت في القرآن ولا في السنة وأن منها البدعة الحسنة التي يقصد بها الخير ويؤجر عليها صاحبها، والبدعة السيئة التي هي المذمومة ولا يعذر صاحبها وقد قامت الحجة على فسادها فتمادى على القول والعلم بها لكن شيوخ المالكية وإمامهم ابن حبيب بالخصوص - يرون البدع كلها مذمومة حفاظا منهم على وحدة المجتمع الأندلسي الدينية - غير أنهم لا يكفّرون أهل البدع ولا يرون أنهم يخرجون عن الإسلام، إلا إذا كانت البدع خروجًا عن رأي الجماعة واعتمدت تحريف السنن والانحراف المقصود، فهي البدع الصادرة عن أهل الأهواء والتي يستوون فيها مع أهل الكبائر من حيث الخروج عن الدين. وهكذا يبدو شيوخ المالكية بإسبانيا الإسلامية أكثر تشددًا من غيرهم من المالكيين بسائر الأمصار الإسلامية إزاء أهل البدع وإن وجد تفاوت في الشدة واللين من فقيه إلى آخر، لأنهم كانوا يجمعون على ذم كل بدعة مهما كان لونها حرصًا منهم على صيانة الدين ببلادهم المجاورة لدار الكفر. فلا غرو إذن أن وقف عالم الأندلس عبد الملك بن حبيب صاحب «الواضحة» موقفًا شديدًا من بعض الأهواء المخالفة للجماعة فهو يقول:

«ومن عرف ببعض الأهواء المخالفة للجماعة مثل الإباضية والمرجئة والقدرية وأشباههم فلا يصلي خلفهم ولا يصلي خلف إمام ضال ومن صلّى خلفه فليعد في الوقت وبعده لأن الصلاة رأس الدين وأولى ما احتيط فيه وهذا في إمام يصلي بالناس بغير ولاية ولا سلطان لأنه في مندوحة من تركه إلى الصلاة خلف غيره. وأما إذا كان إمامًا تؤدى إليه الطاعة أو قاضيه أو صاحب شرطته أو خليفته على الصلاة فلا إعادة على من صلّى خلفهم

وصلاتهم جائزة. وتتجلى شدة شيوخ المالكية مسلمي إسبانيا في مقاومة البدع في قول ابن سهل صاحب«الأحكام الكبرى»:

(الصحيح عندي في أهل البدع أنهم صنفـان، وأن البدع نوعان، فالنوع الواحد منهما كفر صراح لا خفاء فيه وضلال لائح لا ستر يخفيه كقول بعض الرافضة - لعنهم الله - أن عليا رضي الله عنه إلـه من دون الله، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا، وكقول صنف آخر منهم يقال لهم «الجمهورية» أن عليًا نبيًا مبعوث وأن جبريل عليه السـلام غلط، بعث إليه فأتى محمد ﷺ أفيحل لمسلم يعلم الله ورسوله ويؤمن بما أنـزل عليه من كتابه أن يقـول أن هذا غير كفر، وإن معـتقده، والقائل به غير كافـر. بل إن هذا هو الكفر الصراح... والنوع الثاني من البـدع ضلال وزيغ عن الحق وعدول عن السنة والجـماعة لا يطلق عليه كفر ولا معتقده كافـر كقول: «المختارية» من الرافضة أن عليًا إمام من أطاعه فقد أطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله والأئمة من ولده).

أما الزندقة فـقد قاومها شـيوخ المالكية أشد المقـاومة فحاكمـوا المتهمين بالزندقة وحكموا عليهم بالقتل من غيـر إعذار، وقد ذكرت لنا كتب الطبقات بعض هذه المحاكمات الشـهيرة منها محاكمة يحـيى بن زكرياء الخشاب الذي تفوّه بعبارات تهكم وسخرية من النبي فطالب عـبد الملك بن حبيب بقتله فأمر الحكم الأول به فـقتل رغم قرابتـه من أم ولده (عجب) لأنه كـان ابن أختـها حتى لقب بهـا وعرف (بابن أخت عـجب) ومنها محـاكمة أخـرى جرت في 458هـ في عهد ملوك الطوائف الذي اتصف بسوء الأوضاع السياسية وانفصام الوحدة الخلافـية وتشتت كلمة الجمـاعة، فهي تدل على أن المجتـمع قد كان محافظًا إذاك رغم التنازع بين ملوك الطوائف على وحدته الـدينية والقضائية. فقد أقيمت الدعوة بالإلحاد في تـلك السنة بطليطلة على رجل مقبول الشهادة

اسمه عبد الله بن أحمد بن حاتم وثبتت عليه الشهادات بأنه تفوّه بالقباحات والكبائر المؤثمة في حق رسول الله ﷺ وعائشة وعمر وعلي، وقد تسلل ابن حاتم هذا هاربًا إلى ناحية بطليوس وغيرها من النواحي لكن القائم بالحسبة عليه ظل يطلبه حتى قبض عليه وقدمه للمحاكمة في قرطبة 464 هـ بعد سبع سنوات من فراره واختفائه، فحكم عليه بالقتل بعد الأعذار الذي يخول للزنديق الدفاع عن نفسه وتفنيد التهم التي تعلقت به، لذلك خول له القاضي ابن منظور شهرين عملا بما كان قاضي طليطلة قد أثبته من وجوب الأعذار، إلا أن الزنديق لم يفلح في رد التهم المتعلقة به ولم تثبت براءته أثناء المدة التي منح إياها فأمر المعتمد على الله حاكم قرطبة إذاك بتنفيذ حكم القتل عليه فسيق من سجنه إلى القنطرة حيث صلب وطعن برمح في حضور الحاكم وبطانته. ومنها محاكمة أخرى مشهورة جرت في عهد الحكم المستنصر بالله على أحد دعاة الشيعة اسمه أبو الخير، حكم عليه بالزندقة وقتل بقرطبة، إلا أنه لهذه القضية صبغة سياسية تتعلق بالصراع المذهبي بين أهل السنة والشيعة فيحسن إذن إدراجها في هذا السياق أي سياق البحث في التشيع بالأندلس ومقاومة أهل السنة إياه، وقد استوعب الدكتور محمود علي مكي بحث موضوع التشيع بالأندلس بحثًا عامًا بمقال عنوانه التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية نشره في المجلد الثاني من صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية 1954م، إلا غرضنا هنا هو النظر في التشيع من حيث الصراع المذهبي الذي احتد في القرن الرابع الهجري أيام عبد الرحمن الناصر لدين الله والحكم المستنصر بالله بين أهل السنة بالأندلس والدعوة الشيعية الفاطمية القائمة إذاك بإفريقية والمغرب في عهد المعز لدين الله. لذلك قصدنا هنا إلى إدراج قضية الزنديق أبي الخير التي فصلنا الكلام فيها تفصيلا شافيًا في بحوث سالفة في مجال هذا الصراع المذهبي الذي نقتصر على توضيح أصوله ومختلف أطواره.

الصراع المذهبي بين أهل السنة في عهد الخلافة الأموية بإسبانيا والدعوة الشعبية الفاطمية القائمة بالمغرب العربي

عالجنا هذا الموضوع في شيء من الإسهاب بكتابنا عن الخلافة الفاطمية في المغرب فوضحنا أطوار هذا الصراع المذهبي بين الخليفتين الأمويين الناصر والمستنصر من ناحية والمعز الفاطمي من ناحية أخرى على أساس ما كان قائمًا من الصراع السياسي بين الدولتين. لذلك فنحن نجمل القول هنا ولا نقف إلا على المظاهر الهامة من هذا الصراع.

فما هي أولا أصوله؟

لقد كان هذا الصراع بين الخلافة الأموية بإسبانيا والخلافة الفاطمية بالمغرب امتدادًا لصراع قديم بين بني هاشم وبني أمية بالمشرق على السلطة منذ وفاة النبي ﷺ صراع عنيف أيام الفتنة الكبرى يستمد أصوله من الخلاف لا سيما أثناء مداولات الشورى بعد موت عمر بن الخطاب ثم بعد مقتل عثمان ابن عفان أيام الحرب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. وذلك أن أشياع علي بن أبي طالب كانوا يرون أنه وقع إقصاؤه عن الخلافة بعد موت النبي ﷺ ثم بعد موت أبي بكر وعمر وأنه كان أحق بالأمر من أبي بكر وعمر وكذلك من عثمان، وحجتهم في ذلك أن رسول الله ﷺ كان قد أوصى بالإمامة لذريته من ابنته فاطمة وجعل عليًا ابن عمه وصيًا عليهم وأنه نص على ذلك نصًا صريحًا وأوصى به يوم نزوله بغدير خُمّ أثناء رجوعه من حجة الوداع. فالوصاية كانت إذن عند أشياع علي أصلا أساسيًا من أصول الدعوة لبني هاشم وبصفة أخص لأهل البيت أي بيت النبي ﷺ فقال أنصار علي أن النبي أوصى له بالأمر باعتباره لم يترك عقبًا ذكرًا وأن ذريته من فاطمة أي الحسن والحسين كانا صغيرين فكان علي أبوهما وصيًا عليهما، وتبدو

الوصاية هكذا مبنية على مبدأ الوراثة القائمة إذاك في نظام الملك. وقد راجت إذاك رواية من الحديث مفادها أن النبي قد نص على علي وصيًا أثناء عودته من حجة الوداع في خطبته الشهيرة التي تناقلتها التواريخ وكتب السيرة والأدب، وقد اختلفت هذه الرواية الشيعية لخطبة الوداع عن الرواية السنية اختلافًا جوهريًا فاختلف الخبر عن يوم الغدير - غدير خُمٍّ - في كتب الشيعة وكتب أهل السنة من حيث النص الصريح عن ولاية علي الذي لا ذكر له في المصادر السنية وتنفرد به المصادر الشيعية. وهذه إحدى الروايات الشيعية وردت في كتاب المجالس والمسايرات للقاضي النعمان قال:

«وسألته عليه السلام (يعني المعز لدين الله) عن الرواية في يوم الغدير وما قاله رسول الله ﷺ ذلك اليوم لعلي (عم) وما قام به من ولايته بقوله: من كنت مولاه، فعلي مولاه، وقلت جاءت الرواية أن ذلك كان في منصرفه (عم) من حجة الوداع لما صار عند غدير خم وذلك لثماني عشرة خلت من ذي الحجة وأن الله عز وجل أنزل عليه حينئذ لما قام بولاية علي (عم) وأجاب المسلمون ما عقده له: ﴿ ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ... ③﴾ [المائدة]. فقال: (أي المعز) «نعم كذلك كان الأمر» فهذا الحديث اعتبره أشياع علي إقرار لحقه في الخلافة واعتبروه كذلك إكمالا للفرائض فلذلك صارت الولاية عندهم على اختلاف فرقهم عقيدة تولدت عنها عقيدة الإمامة عندهم. وقد سموا هذا الحديث بحديث «الثقلين» استنادًا على العبارة التي نسبوها للنبي ﷺ في خطبته يوم غدير خم وهي «إني تارك فيكم الثقلين بعدي ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل البيت» فالثقلان في الرواية الشيعية هما «كتاب الله والعترة أهل البيت» أي القرآن وذرية علي من ابنة رسول الله فاطمة. أما الرواية السنية في نصها الذي قيده ابن إسحاق ونقله عنه ابن هاشم فتختلف عبارتها فهي تذكر «كتاب الله

وسنة رسول الله» وكذلك الرواية التي ذكرها الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين» وكذلك الرواية التي ذكرها ابن عبد ربه في كتابه «العقد الفريد» وهذا حرفها: «فاعقلوا أيها الناس قولي فإني قد بلغت وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به لن تضلوا أبدًا أمرًا بينا، كتاب الله وسنة رسول الله».

فالخلاف على الخلافة هو إذن خلاف قديم مستحكم في الواقع التاريخي وكذلك في الاتجاهات المذهبية والأيديولوجية التي انتشرت أيام الفتنة الكبرى والحرب التي نشبت بين أنصار علي وأنصار معاوية فانتعشت إذاك الضغائن القديمة الطبيعية القائمة على الصراع بين عصبة بني هاشم وبني أمية منذ أيام الجاهلية في مجتمع مشتت الهيكل لا يخضع إلا لروابط العصائب الدموية المتجسمة في روابط الأنساب. ولما انتصر معاوية على عليٍّ وأسس الدولة الأموية وجعلها وراثية في ذرية بني أمية فصار الحكم فيها ملكًا قائمًا على العصبة الغالبة وإن بقي فيه معنى الشورى الخلافية وبعض شروط الخلافة وطبائعها، لاذت الدعوة العلوية بشتى نوعاتها إلى التستر وظلت كافة الفرق الشيعية التي تشعبت فروعها أيام الدولة العباسية تنشد الاستيلاء على الأمر وتنادي بإرجاع الخلافة إلى مستحقيها من ذرية أهل البيت. وهكذا ظل العلويون من ذرية الحسين بن علي طوال عهد الاستتار يعملون سرًا بالشام واليمن وسائر ربوع البلاد الإسلامية أي «الجزر» - على حد تعبيرهم - لنشر دعوتهم، حتى كثر الخوض في أسرار هذه الدعوة ونمت فيها شتى الأقاويل على منحى ما سمي بكشف أسرار الباطنية، وتشعَّب الكلام حول الباطن والظاهر وتعاظم الطعن والقدح في نسب الأئمة الفاطميين. إلا أن الحقيقة التاريخية التي يأخذ بها هي أن دعوتهم وجدت في عهد إمامهم عبد الله المهدي بالله المعروف عند أهل السنة بعبيد الله المهدي - أرضًا خصبة ببلاد المغرب عند البربر من كتامة وعند بعض البيوتات العربية بالقيروان في عهد

الأمراء الأغالبة، فاستطاع الداعي أبو عبد الله أن ينتصر بجموعه البربرية على الأغالبة وأن يمهد السبيل بالقيروان لتأسيس منصب الإمامة بظهور الإمام المهدي المنتظر وإقرار نظام الحكم المنشود على صورته التي طالما طمح إليها أتباع علي وذريته من الأئمة لإقامة العدل والحق تعويضًا عن نظام الباطل والظلم الذي رتبه معاوية وخلفه من بني أمية وبني العباس المغتصبين للأمر. لذلك وقع عندئذ بالقيروان أي 297 هـ/ 910 م الإعلان لأول مرة عن تأسيس الخلافة المعارضة للخلافة الرسمية القائمة إذاك بالبلاد الإسلامية مشرقًا ومغربًا أي الخلافة العباسية التي نشأت بالمشرق امتدادًا للخلافة الأموية السنية. وإذ أعلن المهدي بالله الخلافة وتلقب بإمارة المؤمنين لا بالإمامة فحسب - كما كان الحال أيام الستر في فترة المعارضة للخلافة الرسمية - فقد أعلن أنه وقع إرجاع الأمر إلى مستحقيه الشرعيين وأنه انتزع من أيدي المغتصبين. لذلك لم يلبث بنو مروان القائمون بالأندلس أن أعلنوا 316 هـ/ 929 م الخلافة وأنهم أرجعوها إلى أصلها عند أهل السنة أي أصلها في نسب بني أمية، فقد فعل ذلك الأمير عبد الرحمن الثالث فتلقب بالناصر لدين الله عندما أحس بالقوة على مجابهة الفاطميين فكان الإعلان عن تلقبه بلقب الخلافة لا ردًا على الخلافة العباسية وهو ما لم يفعله من قبل ولا فعله سائر الأمراء الأمويين من قبله، بل ردًا على ظهور الخلافة الفاطمية باعتبارها غير شرعية، وهكذا وجدت بالعالم الإسلامي في مطلع القرن الرابع ثلاث دول يدعي كل من أصحابها أنه أمير المؤمنين الحق والجالس الشرعي على سرير الخلافة دون الآخرين. فالخليفة العباسي الباسط أمره بالشرق إلى حد مصر وبرقة غربًا هو في نظر الملة الخليفة الشرعي لكن الخليفة الفاطمي الناجم بإفريقية وسائر بلاد المغرب يدعي أن الشرعية إنما هي له لأنها ينبغي أن تكون لأهل البيت، وأما الخليفة الأموي بإسبانيا الإسلامية فإنه المدعي الأمر باعتبار سلالته الأموية التي كانت لها الخلافة حتى افتكها المغتصبون العباسيون من جده مروان.

تلك هي أصول الخلاف المذهب بين أهل السنة بإسبانيا الإسلامية والشيعة الفاطميين، فقد تجلى من إجمال القول فيها أن الصراع الذي جرى في القرن الرابع بين الدولتين الأموية الإسبانية والفاطمية ذو وجهين متلازمين وجه سياسي ووجه عقائدي ديني ولقد تجلى الصراع السياسي بينهما في وقائع مشهورة حللنا أسبابها ووصفناها وصفًا دقيقًا في كتابنا عن الخلافة الفاطمية بالمغرب فنكتفي إذن إجمال القول فيها في هذا البحث. فقد حاول المهدي منذ مطلع عهده بسط نفوذه بالمغرب الأقصى على عتبة إسبانيا الإسلامية معلنًا هكذا عداءه للنظام القائم بها فأرسل جيشًا للقضاء على حكم الأدارسة والاستيلاء على فاس وسجلماسة، لكن تقلصت الهيمنة الفاطمية بالمغرب الأقصى أيام ثورة الخوارج في عهدي القائم بأمر الله والمنصور بالله ولما ولي الأمر المعز لدين الله بادر إلى استرجاع ما كان لدولته في أيام جده المهدي من الهيمنة على المغرب الأقصى فأرسل قائده المشهور جوهر للاستيلاء على سجلماسة وفاس وأرسل كذلك أسطوله للهجوم على سواحل الأندلس بناحية المرية. لكن عبد الرحمن الناصر لدين الله لم يلبث بعد إعلانه الخلافة وتلقبه بلقبها أن عزز سلطانه ببعض نواحي المغرب الأقصى مثل سبتة وطنجة ومليلة لمواجهة الخطر الفاطمي وإثارة القبائل البربرية من زناتة ضد الفاطميين، واشتد الصراع عندئذ بين الأسطولين فتحالف الناصر لدين الله مع الإمبراطور البيزنطي ضد المعز لدين الله حتى يزداد قدرة على مواجهة الأسطول الفاطمي الذي قوي شأنه إذاك حول صقلية والجزر الواقعة إزاء الساحل الشرقي الأندلسي حتى صارت له الغلبة على البحر، لكن الناصر لدين الله قد استطاع في صراعه السياسي والعسكري أن يقيم الدليل على أنه لا يقل عنه قدرة حربية ولا قوة سياسية بل إنه برهن عن دهاء كبير وحزم فائق في تدبير الأمور.

وإذا تكافأ الخليفتان الفاطمي والأموي الإسباني في القوة العسكرية والمقدرة السياسية فقد اكتسى الصراع بينهما حدة بالغة فأشادت المصادر السنية بمآثر عبد الرحمن ونوهت المصادر الشيعية بعظمة المعز، فابن الخطيب مثلا يقول عن عبد الرحمن أنه «الذروة العليا في ملوك بني أمية طال عمره واتسع سعده واشتهرت أيامه وبعد صيته وانتشرت بالعدوة الغربية طاعته وعلت على منابرها كلمته». أما المعز فقد اختص قاضيه النعمان بذكر جلائل أعماله والإشادة بحميد خصاله وسلك في ذلك مسلكًا تمجيديًا جليًا في كتابه «المجالس والمسايرات» حيث رفع من شأنه على قدر ما حط من شأن خصمه «المدعي الخلافة» بإسبانيا الإسلامية فقد أطال النعمان في هذا الكتاب البيان لما دار بين المعز والناصر من الجدل السياسي والمذهبي بواسطة رسول أحد رجال الناصر إلى بعض رجال الدولة الفاطمية، جاء إليه بكتاب يرغب فيه الموادعة والصلح وكف الحرب ويذكر ما يتوقع في ذلك من سفك دماء المسلمين واشتغال بعضهم ببعض عن غزو المشركين. لكن المعز استحضر هذا الرسول ورد عليه في مجلسه لتفنيد أقوال عبد الرحمن فبين كيف استعان الناصر عليه بالروم المسيحيين وتواطأ مع الكفرة تاركًا ما فرضه الله عليه من فريضة الجهاد، فلذلك حق به أي المعز أن يفخر عليه بما أحرزه من النصر على الأمويين المتحالفين مع الروم عليه. أما اتخاذ الناصر لقب أمير المؤمنين فقد اعتبره المعز تعديًا على حقه لأن الخلافة هي وقف على الأئمة قائلا «إنا أهل ذلك دونه ودون من سواه ونرى أن فرض الله علينا محاربة من انتحل ذلك دوننا وادعاه»، لذلك فهو يرفض الصلح ويرى محاربة الأموي جهاداً في سبيل الله مؤكداً أن العداوة قديمة بين أهل البيت والأمويين الذين هم لعناء رسول الله ﷺ وقد أطردهم من المدينة، ولذلك رد المعز الرسول قائلا: «ما أنا بالمداهن في دين الله ولا بالراكن بالمودة إلى أعداء الله ولا بالمخادع في أمر

من أمور الله عز وجل، ارجع بجوابي هذا إليـه فما له عندي سواه ومالي من الأمر شيء، إن الأمـر كله لله عليه توكلت وإليـه أنيب فإن حركـني الله إليه وقـذف في قلبي حـربه وغـزوه فـلا أشك أن الله عـز وجل أراد قطع دابره واستئصال شأفته وتطهير الأرض من رجسه وحسم أيامه ومدته».

فالخصومة السياسية بين المعز وخصمه الأندلسي تقوم إذن في نظره على أصول سيـاسية ومذهبيـة عريقة ترجع إلى الصراع بين بني أمـية وأهل البيت على الخلافة واغتصـاب بني أمية إياها من مستحقيها الهـاشميين، فالناصر إذ حالف المشـركين على المسلمين فهـو منهم وقد كان الأسطول الأمـوي البادئ بالاعـتداء على سـفن الفاطمـيين لكن الأسطول الأموي لقي هزيمة مـرة رغم نصرة الروم إياه فكان حال الناصر كحال أجداده اللعناء يوم الخندق حال الخيبة والعار، وعندما يترحم الناصـر على عليّ بن أبي طالب فهو يكذب على الله وقد اجتمع على بيعة علي من الناس ما لم يجمع منهم لبيعة أبي بكر أو بيعة عمر أو بيعة عثمان لكن أجداده من بني أمية قد اغتصبوا الأمر وهو حق لعليّ وذريته واغتصب المراوانيون أجداده الأقـربون الخلافة من ذرية معاوية، فليست الإمامة له ولا لأجداده المروانيين أو الأمويين لأنه ليس للناس أن يـقيموا إمامًا عليهم بل إن الإمامة تعيين بالنص ووصاية من النبي ﷺ لعترته أهل البيت.

تواصلت هذه الخصومة السياسية والمذهبية بعد موت الناصر في عهد ابنه والخليفـة من بعده الحكم الثاني المستنصـر بالله، فظل الصراع السياسـي قائمًا بين الدولتين الفاطمية والأموية ببـلاد المغرب الأقصى إلى أن اتجهت همة المعز لدين الله للاسـتيلاء على مـصر والانتـقال إليهـا بدولته. وتتـجلى حدة هذا الصراع في «مسألة الزنديق أبي الخير» التـي ذكرها القاضي ابن سهل في كتابه «الأحكام الكبـرى» والتي حللنا خـبرها وشـرحنا أسبـابها في بحث سـالف

فنقتصر إذن على إجماع القول فيها هنا لنبين وجهًا هامًا من وجوه النزاع المذهبي بين السنة المالكية بالأندلس والدعوة الشيعية الفاطمية. فقد جرت قضية الزنديق أبي الخير هذا في مطلع عهد الحكم عندما كان الخطر الفاطمي يهدد إسبانيا الإسلامية والعداء قائمًا على أشده بين الدولتين في ربوع المغرب الأقصى. ويبدو من رواية ابن سهيل لمجرى هذه القضية أن أبا الخير هذا كان أحد الدعاة الذين كان الفاطميون يرسلونهم إلى الأندلس لبث دعوتهم بها وليكونوا عيونًا بها. وتدل وقائع القضية أنه ثبتت شهادات عند صاحب الشرطة بقرطبة بأنه زنديق ملحد يسب أصحاب النبي ويطعن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ويدعو للخليفة الفاطمي ويرى الخروج على الخليفة المستنصر بالله بالسلاح، وعندما شاور صاحب الشرطة قاضي الجماعة المنذر بن سعيد البلوطي وصاحب الصلاة أحمد بن مطرف والفقيه إسحاق بن إبراهيم وغيرهم من شيوخ المالكية أشاروا بقتله لما ثبت عليه من الكفر والإلحاد والزندقة فكان حكمهم القتل بدون إعذار مع أن بعض الفقهاء أشاروا بأن له حق الإعذار، وعندما رفع صاحب الشرطة أمره لدى الخليفة المستنصر بالله أمر بقتله من غير إعذار آخذ برأي إمام شيوخ المالكية بقرطبة إسحاق بن إبراهيم، وكتب بذلك إلى وزيره عيسى بن فطيس ملحًا على وجوب الأخذ بمذهب مالك والتمسك به، وبادر الفقيه إسحاق بن إبراهيم بكتاب إلى الخليفة يمدح فيه قراره بالقتل بدون إعذار ويذكر فيه سرور الناس بصلب الزنديق كما سروا بيوم ولايته إمارة المؤمنين، فلقي كتاب الفقيه هذا بالغ الاهتمام والتقدير لدى الخليفة الذي رد على ظهر الكتاب يشكره على حماية الدين والتشديد على الملاحدة الذين يذهبون مذهب هذا الزنديق اللعين. وإنما يدل هذا الاتفاق الكامل بين موقفي فقيه الجماعة والخليفة على توظيف الوحدة الدينية القائمة على الأخذ بمذهب واحد هو مذهب مالك لصيانة النظام السياسي السني

بالأندلس من خطر الدعاية الشيعية الفاطمية، وما إجماع شيوخ المالكية على التشدد في الحكم على الداعي الشيعي وما اهتمام الخليفة نفسه بقضيته إلا دليل على حرص أهل إسبانيا الإسلامية على تمسكهم بوحدتهم المذهبية السنية الضامنة لبقاء كيانهم هي أهم مظاهر الصراع المذهبي أيام الإمارة والخلافة، بإسبانيا الإسلامية حيث تميزت باستحكام مذهب مالك وغلبته على سائر المذاهب والأهواء والارتباط المتين بين الوحدة الدينية والسياسية[1].

إدخال المذهب المالكي إلى إسبانيا:

ينسب الكتّاب العرب إما إلى هشام الأول أو إلى خليفته الحكم الأول الفضل في تشجيع انتشار المذهب المالكي في إسبانيا الإسلامية واختياره مذهبًا رسميًا. والحقيقة أن كلا منهما عمل على إدخال المذهب المالكي إلى إسبانيا الإسلامية وأن الحكم من غير شك هو الذي قرر بعد قليل من موت والده أن يعتمد القضاة وغيرهم من رجال الدين، بقرطبة وغيرها من الأقاليم، في إحكامهم وقراراتهم على ما يقول به هذا المذهب الجديد. وعلى عهد عبد الرحمن الداخل لم يكن لرجال الدين من فقهاء وقضاة مكانة كبيرة إذ كان الداخل حريصًا دائمًا على الاحتفاظ بسلطانه بحيث لا يسمح بأن يكون لهم تأثير أو نفوذ عليه: أما على عهد ابنه هشام الورع الذي تغنى الكتاب بتدينه فقد تغيرت الأشياء. إذ ينسب إليه عدد كبير من أعمال الخير والمشروعات التي كان يقصد بها وجه إله: مثل إصلاح القنطرة الرومانية على الوادي الكبير أمام قرطبة، وكان الفيضان قد صدعها، وبناء المنارة والميضأة، في المسجد الجامع بقرطبة دون ذكر الإصلاحات الداخلية في الجامع الذي بناه والده. هذا، كما أن ورع واتساع معارف هشام دفعه إلى الاتصال بفقهاء قرطبة ممن حجوا إلى

(1) د. فرحات الدشرادي، نفس المرجع، ص 27.

الأماكن المقدسة بمكة. وشجع الحجاج من رعـايـاه واهتم شخصيًا بالأنباء التي كانوا يـأتون بها إلى الأندلس والخـاصة بانتـشار العلوم الإسـلامية بـالمشرق. ووافق هذا بالذات الوقت الذي كان فـيه الإمام مـالك ابن أنس - الذي مات بالمدينة 179 هـ (5 - 796) يقوم بإلقـاء آخر محاضـراته لكثير من طلبـته عن الاتجاهات المعمول بهـا في المدينة فيما يختص بها بالتطبـيق العملي للتشريع، كما حـددته السنة نظريًا. وكان قد حاول أن يقنن القواعـد التي أخذ بها أهل المدينة وعمل لها الموطأ (الطريق السهل) كتابه الرئيسي الذي لم يصل إلينا منه إلا نسخ متأخرة. وستمخض، عما قليل، تعاليم إمام دار الهجرة عن مذهب أو مدرسة شرعية ستحمـل اسمه: المذهب المالكي، وستنتشر بوجه خاص في بلاد المغرب. ومدرسة مالك مبنيـة على الأحاديث، والإمام مالك يهتم بالمتن فقط ولا يهتم بالإسـناد. وعلاوة على القرآن والسنة يضيف مـالك ما تعارف عليه أهل المدينة (فقهاؤهم) ثم أنه يرى أنه يمكن تعديل السنة من أجل الصالح العام (مبدأ الاستصلاح).

تابع كثير من مسلمي إسـبانيا دروس مالك بن أنس بالمدينة في السنوات التي سبـقت موت الإمـام: مثل زياد بن عبـد الرحمن المعـروف (بشبطون)، ويحيى بن مضـر، وعيسى بن دينار وخاصة فقـيه قرطبي من أصل بربري هو يحيى بن يحيى الليـثي الذي لقبه بعاقل إسبانيا الإسـلامية. ولم يهمل هؤلاء الفقهاء أن يمدحوا لأستاذهم بالمدينة ورع أميرهم الذي يحكم الأندلس. وعند عودتهم إلى بلادهم نشـروا مذهب مالك بقـرطبة وغيـرها من مدن الأندلس الكبرى، وذلك بموافقة هشام الأول ثم الحكم الأول ولا بأس من إن يكون قد جمع بين الأمـويين وبين مالك بن أنس الكراهية المشـتركة للعبـاسيين، وعلى عهد هذا الأمـير الأخير بلغ المذهب المالكي أن أصـبح المذهب الرسمي الذي يؤخذ به في الفتـاوى التي يطلبها الأمير أو القاضي في المناسـبات. وستكون

دراسة المذهب المالكي بإسبانيا الإسلامية حتى آخر أيام حرب الاسترداد موضوعًا لأدب غني بين الفقهاء. وقبل المذهب المالكي كانت إسبانيا الإسلامية تتبع مذهب إمام الشام المعروف الأوزاعي المتوفي في 157 هـ (774 م). وكان تابعه (تلميذه) بإسبانيا الإسلامية المهم هو الفقيه صعصعة بن سلام الشامي، الذي كان مفتيًا وإمامًا للصلاة بقرطبة والذي غرس صحن المسجد الجامع بأشجار النارنج. إن الميزات التي بدأ يتمتع بها المذهب المالكي بقرطبة على عهد هشام الأول سيكون لها نتيجة مهمة: فمنذ ذلك الوقت بدأت تتكون في العاصمة الإسبانية الأموية خاصة ما يشبه طبقة أرستقراطية دينية علمية من الفقهاء المالكيين. وهكذا كان يمكن التنبؤ بأن هذه الطبقة المتمتعة بامتيازات لن تتأخر في التطلع إلى اكتساب صداقة الأمير حتى يكون لها تأثير على قراراته وتتدخل في شئون الدولة أو على العكس من ذلك معارضة الحكام الذين لا يرعونها وتوجيه تيارات العداء والحقد ضدهم. وسنرى رد الفعل الذي سيحدث في القرن العاشر بفضل تدخل هؤلاء الفقهاء في شئون الحكم والتصرفات المعارضة التي سيقوم بها بعضهم. ومنذ الآن تحسن الإشارة إلى أن استقرار المذهب المالكي وهو المذهب الشديد (عدو البدع) بإسبانيا منذ وقت مبكر وتقبل كل المسلمين بالبلاد له سيكون سببًا في حفظ المملكة الأموية ضد النزاعات الدينية التي كانت قد بدأت تمزق بقية العالم الإسلامي. وحقيقة أننا لن نرى أن الحركات المذهبية الخارجية والجرائم الدينية تعاقب بشدة قصوى في الأندلس فقط، ولكن في أرض الأندلس بوجه خاص، كانت العقوبة مباشرة ولا يكون لها أي رد فعل، وذلك بفضل الوحدة المذهبية فلم يكن هناك تسامح بالنسبة لأي طبقة من طبقات المجتمع. وكانت الأحكام تصدر بموافقة الأمير ولكن هذا لم يكن يستطيع الاستبداد برأيه دون إثارة سخط رجال الدين فقط، بل والعامة من غير المتعلمين من رعاياه كذلك. وبناء على ذلك ظهرت

الدولة الأندلسية الإسلامية منذ أقدم أيامها بمظهر البطل المدافع عن السنية مغالية في الاحترام والتعصب لذلك المذهب الشديد (الذي لا يقبل التغيير) متشككة في كل مجهود عقلي، حاكمة عليه بالفساد مقدمًا، كما يفهم من النصوص[1].

العلوم الدينية

اهتم مسلمو إسبانيا بالعلوم الدينية اهتمامًا كبيرًا، وقد بدأت بذرة هذه العلوم بانتقال بعض الصحابة والتابعين إلى الأندلس مع الفتح وبعده. وكان هؤلاء إلى جانب كونهم جنودًا فاتحين، حملة علم ومعرفة ومثلوا اللبنة الأولى في العلوم الدينية والعربية، ثم جاءت بعدهم طبقة ثانية حملوا معهم علمًا جديدًا وكان معظم هؤلاء من الذين رحلوا إلى المشرق وتتلمذوا على يد علمائه، ثم جاءت طبقة ثالثة خطت بالعلم خطوات جديدة من حيث التنظيم والتأليف. ومن أشهر هذه العلوم:

1 - علم التفسير:

كان القرآن ولا يزال المصدر الأساسي، والمنهل العذب للكثير من العلوم، وعلى رأسها علم التفسير، ومن المعلوم أن المفسرين قد اتجهوا في تفسير القرآن اتجاهين: (أ) التفسير بالمأثور: وهوما أثر عن النبي ﷺ وصحابته من أقوال في تفسير بعض آيات القرآن الكريم. (ب) التفسير بالرأي: وهو ما يعتمد فيه على العقل إلى جانب النقل، وربما أكثر. ومن أشهر المفسرين بالمأثور في الأندلس والذين وصلتنا كتبهم ابن عطية أبو محمد بن عبد الحق (ت 546 هـ)، ومن أشهر المفسرين بالرأي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الشهير بالإمام القرطبي (671 هـ) صاحب الجامع لأحكام القرآن

(1) د. سعد عبد الحميد، المرجع السابق، ص 219.

المشهور بتفسير القرطبي. ومن مشاهير المفسرين في عصر بني أمية بالأندلس بقي بن مخلد (ت273، 276 هـ) الذي ألف تفسيرًا للقرآن الكريم اطلع عليه ابن حزم وقال عنه «أقطع قطعًا لا أستثني فيه أنه لم يؤلف في مثله، لا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره». وكذلك ابن محامس عثمان بن محمد (ت 306 هـ) المكنى بأبي سعيد، وكان من أهل استجة. قال عنه ابن الفرضي: (كان حافظًا للتفسير، عالمًا بأخبار الدهور، وله في ذلك كتاب نقل أكثره على ظهر قلب). وقد اشتهر بالزهد والعزوف عن الدنيا. يروي أنه كتب على باب داره (يا عثمان لا تطمع). وكذلك سعدان بن سعيد بن خمير المكنى بأبي سعيد وهو من أهل قرطبة، كان إمامًا للمسجد الجامع بها، وقرأ الناس عليه كتاب التفسير المنسوب إلى ابن عباس من رواية الكلبي.

2 - علم الحديث:

ازدهر علم الحديث في إسبانيا الإسلامية، واشتغل به كثيرون. يقول ابن سعيد «ورواية الحديث عندهم رفيعة». ويذكر ابن الفرضي: أن صعصعة بن سلام الشامي (ت 192 هـ) تلميذ الإمام الأوزاعي كان أول من أدخل الحديث إلى إسبانيا الإسلامية. كما يذكر أن الغازي بن قيس (ت 199 هـ) كان أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس قبل زياد بن عبد الرحمن اللخمي (شبطون) ت 204 هـ، وقيل إنه كان يحفظه. غير أننا نجد فقيهًا ومحدثًا مشهورًا دخل الأندلس منذ 123 هـ، واستقر في مالقة، ثم انتقل منها إلى إشبيلية وهو معاوية بن صالح الحضرمي الحمصي، وعندما قدم عبد الرحمن الداخل إلى إسبانيا الإسلامية عهد إليه بعدة أمور منها: أنه وجهه بكتاب إلى أخته أم الأصبغ، وكان عبد الرحمن قد تركها في الشام، ثم ولاه القضاء. ويعتبر هو مدخل علم الحديث إلى الأندلس على حد قول يحيى بن الليثي،

وقد أفرد له ابن الأبار كتابًا خاصًا سماه (المدخل الصالح في حديث معاوية ابن صالح) وقد توفى 158 هـ. وهو يعتبر بذلك من أوائل المحدثين بإسبانيا الإسلامية إن لم يكن أولهم، قبل صعصعة والغازي بن قيس. ويعتبر بقي بن مخلد أيضًا من أشهر علماء الحديث إلى جانب التفسير والفقه. وكان قد أدخل مسند بن أبي شيبة كاملا، وأخذ يدرسه في قرطبة، فأثار ذلك فقهاء المالكية، وصنف في الحديث كتابًا رتبه على أسماء الصحابة، روى فيه عن ألف وثلاثمائة صحابي ونيف، كما رتبه على أبواب الفقه المختلفة أيضًا. فهو مصنف ومسند معًا، أو كتاب فقه وكتاب حديث، قال عنه ابن حزم: «وما أعلم هذه الرتبة لأحد مثله، مع ثقته وضبطه وإتقانه، واحتفاله فيه بالحديث وجودة شيوخه. فإنه روى عن مائتي رجل وأربعة وثمانين رجلا ليس فيهم عشرة ضعفاء، وسائر أعلامهم مشاهير. ثم تلاه تلميذه ابن وضاح، فصارت إسبانيا الإسلامية دار حديث وإسناد، وكان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه. ومن علماء الحديث أيضًا: قاسم بن ثابت (ت 302 هـ) الذي عني بجمع الحديث والفقه، وألف في غريب الحديث كتابًا سماه (الدلائل) أثنى عليه الكثيرون، ومنهم أبو علي القالي الذي قال عنه «لم يؤلف بالأندلس كتاب أكمل من كتاب قاسم في شرح الحديث». وكذلك أحمد بن عمرو بن منصور الإلبيري ويعرف بابن عمريل ت 312 هـ وكان عالمًا بالحديث حافظًا له، بصيرًا بعلله، إمامًا فيه، وكانت الرحلة إليه في وقته. ومنهم أيضًا قاسم بن أصبغ (ت 340 هـ) الذي رحل إلى القيروان ومصر والعراق ثم عاد إلى إسبانيا الإسلامية وقد تبحر في الحديث والرحال، وألف كتابًا طويلاً، ثم اختصره وسماه (المجتبى)، وقدمه للحكم المستنصر، وفيه من الحديث المسند ألفان وأربعمائة وتسعون حديثًا في سبعة أجزاء، وصنفه على أبواب الفقه، وكان له الفضل في نشر العلم بإسبانيا الإسلامية على هذه الطريقة، وله مصنف آخر في بيان صحيح الحديث وغريبه.

3 – علم القراءات:

نما علم القراءات في إسبانيا الإسلامية شيئًا فشيئًا، حتى وصل إلى الذروة على يد الإمام الشاطبي، صاحب الرسالة المشهورة (حرز الأماني) المعروفة باسم الشاطبية نسبة إليه، والتي عمت شهرتها الآفاق، ولا تزال مرجعًا للكثيرين من المشتغلين بالقراءات حتى اليوم. وكانت قراءة نافع هي القراءة المشهورة بإسبانيا الإسلامية يقول المقدسي (وأما في إسبانيا الإسلامية فمذهب مالك وقراءة نافع) ويقول ابن سعيد (وقراءة القرآن عندهم بالسبع).

ومن الذين اشتغلوا بعلم القراءات في إسبانيا الإسلامية في العصر الأموي سليمان بن مسرور، وكان من أهل طليطلة، غلب عليه العلم بالقراءات وكان فيها إمامًا، وكان حسن الصوت بالقرآن، رحل حاجًا قبل التسعين من عمره، ثم استوطن مصر وتوفى بها. ويحيى بن مجاهد بن عوانة الفزاري القرطبي (ت 361 هـ)، وقد عني بالقراءات والتفسير، وكان عابدًا زاهدًا. ومنهم أحمد بن محمد بن عبد الله المقرئ الطلمنكي، وهو محدث منسوب إلى بلده، وكان إمامًا في القراءات مذكورًا، وثقة في الروايع مشهورًا، توفى 428 هـ.

ومن أشهر من عرف بالقراءات في إسبانيا الإسلامية قبل الإمام الشاطبي: أبو عمر الداني (عثمان بن سعيد المقرئ) وكان قد رحل إلى المشرق قبل الأربعمائة، وطلب علم القراءات، وقرأ وسمع الكثير، ثم عاد إلى الأندلس فتصدر بالقراءات وألف فيها عدة مؤلفات بلغت المائة، ونظمها في أرجوزة مشهورة. وكان إمام وقته في الإقراء، وقد توفى في دانية 444 هـ.

علم الفقه:

يقول ابن سعيد عن الفقه في إسبانيا الإسلامية: «وللفقه رونق ووجاهة ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يعلمون من سائر المذاهب ما

يتباحثون به، وسمة الفقيه عندهم جليلة، حتى إنهم كانوا يسمون الأمير العظيم عندهم بالفقيه، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي الفقيه لأنها عندهم من أرفع السمات». ومن هذا تتضح مكانة الفقه والفقهاء بإسبانيا الإسلامية. وقد كان أهل إسبانيا الإسلامية منذ الفتح وحتى عصر هشام بن عبد الرحمن الداخل على مذهب الإمام الأوزاعي، وقد سار على هذا المذهب عدد من العلماء ومن أشهرهم تلميذه وناشر مذهبه أبو عبد الله صعصعة بن سلام الشامي (ت 192هـ)، الذي كانت الفتيا دائرة عليه في عهد عبد الرحمن الداخل، وصدراً من عهد ابنه هشام. وانتفع بعلمه كثيرون مثل عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238هـ)، وعثمان بن أيوب (ت246هـ)، وابن زريق الملقب (بزونان) الذي تولى الفتيا في عهد هشام وكان يذهب مذهب الأوزاعي (هو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي نسبة إلى الأوزاع وهم بطن من حمير، أو نسبة لقرية سميت بذلك تقع خارج باب الفراديس من دمشق. ولد في بعلبك سنة 88، 93 هـ، ثم رحل إلى دمشق واليمن والحجاز والعراق للتعلم، ثم عاد فاستقر في بيروت حتى توفى بها سنة 157 هـ ودفن بقرية قريبة منها تسمى (جنتوس)، وكان كثير المناقب، عرف بالزهد والورع وطول الصمت وكان رأسًا في العلم والعمل. ثم بدأ مذهب مالك في الانتشار في عهد هشام بن عبد الرحمن الداخل. ويذكر أن الفضل في ذلك يعود إلى زياد بن عبد الرحمن اللخمي (شبطون) (ت204هـ)، الذي يقال: إنه أول من أدخل فقه الإمام مالك إلى إسبانيا الإسلامية.

ومن الفقهاء الذين برعوا في الفقه أيضًا عيسى بن دينار الغافقي (ت212هـ) قال عنه محمد بن عبد الملك (كان عيسى بن دينار عالمًا متفننًا مفتقًا، وهو الذي علم المسائل أهل مصرنا وفتقها، وكان أفقه من يحيى بن يحيى على جلالة قدر يحيى وعظمه). وكان محمد بن عمر بن لبابة يقول:

«فقيه الأندلس عيسى بن دينار، وعالمها عـبد الملك بن حبيب، وعاقلها يحيى ابن يحيى». وقال عنه ابن الفرضي «كان إمامًا في الفقه على مذهب مالك بن أنس، وعلى طريقة عالية من الزهد والعـبادة، ويقال إنه صلى الصبح أربعين بوضوء العتمة، وكان يعجبه ترك الرأي والأخذ بالحديث». ومنهم: محمد بن عمر بن لبابة (ت 314 هـ) وكان إمامًـا في الفقه مقدمًـا على أهل زمانه في حفظ الرأي، والبصـر بالفتيا، يذكر أنه درس كـتب الرأي ستين سنة، وانفرد بالفتـيا في عهـد الناصر. ومنهم أيضًـا لبابة محـمد بن يحيى بن عـمر (ت 330هـ) وكان حـافظًا للفقه على مذهب الإمـام مالك، عالمًا بعقـد الشروط، بصيرًا بعللها، ولي قضاء البيرة في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، وله في الفقـه كتب مؤلفـة. منها كتـاب المنتخب الذي قال عنه ابن حـزم «وما رأيت لمالكي كـتابًا أنبل منه في جـميع روايات المذهب... إلخ». كـما كـان منهم يحيى بن يحيى الليثي (ت 234 هـ) - زعيم الفقهاء في ثورة الربض - والذي لقب بعـاقل الأندلس وقد أصـبحت الفتـيا بالأندلس بـعد عيـسى بن دينار، وغدت له مكانة عظيـمة ونفوذ كبيـر خاصة في عهد عـبد الرحمن الأوسط. وكان أحمد بن خالد يقول: لم يعط أحد من أهل العلم بالأندلس منذ دخلها الإسلام من الحظوة وعظم القـدر، وجلالة الذكر ما أعطيه يحـيى بن يحيى، وسمع منه مشايخ إسبانيا الإسلامية في وقته.

وكذلك يحـيى بن معمر الألهـاني، وكان ورعًا فاضـلا، اشتهر بالفـقه والفرائض، وولاه عـبد الرحمن الأوسط قضـاء الجماعة بقـرطبة، فكان عند حسن ظنه، وكان إذا اخـتلف مع فقهاء قرطبـة في حكم من الأحكام، كتب إلى فقهـاء مصر من المالكية يستـرشد برأيهم، فكان فقهاء قـرطبة ينفرون منه لذلك ويذمـونه، وعلى رأسـهم يحـيى الليـثي الذي ظل به حـتى عـزل من القضاء. وكذلك كان عبد الملك بن حبيب (ت 238 هـ) من الفقهاء المشهورين

وله في الفقه كتاب (الواضحة) لم يؤلف مثله كما قيل، وكان يعد عالم الأندلس كما قال ابن لبابة. وكذلك ابن مرتنيل عبد الله بن محمد بن خالد (ت 256 هـ) الذي اعتبره ابن الفرضي رأس المالكية بالأندلس والقائم بها والذاب عنها في عصره. وفي عهد الحكم بن هشام الملقب بالربضي (180 - 206 هـ) غدا للمذهب المالكي المكانة الأولى في إسبانيا الإسلامية، وأصبح المذهب الرسمي، وتقلص مذهب الأوزاعي، وبدأ في الانتشار، ولم يبق منه إلا مسألة إباحة زراعة الأشجار في ساحة المساجد. ومن أعلام المالكية في فترة الخلافة عبد الله بن أبي دليم الذي صنف كتاب (الطبقات فيمن روى عن مالك من الأنصار)، ويحيى ابن عبد الله بن يحيى الليثي. وهناك الكثير من فقهاء المالكية ممن ترجمت لهم كتب الطبقات ومن أشهرها كتاب القاضي عياض (ت 544 هـ) المسمى (ترتيب المدارك، وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك). وإلى جانب فقهاء المذهب المالكي فقد وجد فقهاء على المذاهب الأخرى، ولكنهم كانوا قلة بالنسبة للمالكية، مثل المذهب الشافعي.
ومن علمائه ابن أبي بردة البغدادي «الذي كان من أعلم الناس بمذهب الشافعي، وأحسنهم قيامًا به، ولم يصل إلى الأندلس أفهم منه بهذا المذهب» كما قال ابن الفرضي. وقاسم بن محمد بن سيار البياني وكان محدثًا فقيهًا على هذا المذهب، وله مؤلفات في الرد على مخالفيه ومنها كتاب (الإيضاح في الرد على المقلدين). وكذلك عثمان بن أبي سعيد الكناني، وأسلم بن عبد العزيز بن هاشم، وأحمد بن عبد الوهاب بن يونس، وغيرهم ممن ورد ذكرهم في كتب التراجم. ومن فقهاء المذهب الحنفي: محمد بن عيسى الملقب بالأعشى القرطبي، الذي كان أول من تأثر من الأندلسيين بفقه أهل العراق كما ذكر ابن الفرضي، وروى عن سحنون بن سعيد، وكان يذهب مذهب العراقيين كما ذكر ابن الفرضي، وتوفى ببجانة 296 هـ. كما وجد

فقهاء على المذهب الظاهري مثل القاضي منذر بن سعيد البلوطي «الذي غلب عليه التفقه بهذا المذهب، فكان يؤثره، ويجمع كتبه، ويحتج لمقالته، ويأخذ به نفسه وبنيه، ولكنه كان يقضي بالمذهب المالكي لأنه المذهب المعمول به في الأندلس». ومثل عبد الله بن محمود بن قاسم بن هلال (ت 272 هـ)، والحسن بن دحية الظاهري. والفقيه المشهور ابن حزم الذي حمل لواء هذا المذهب، وعمل على نشره وإحيائه من جديد بعد أن كاد يندثر. وقد انتقل ذلك إلى إسبانيا الإسلامية فرأينا مثلا ابن رشد الحفيد يؤلف كتابًا في اختلاف المذاهب وعللها سماه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد). وهو يذكر الخلاف في كل مسألة فقهية حدث فيها اختلاف ويرجع ذلك إلى سببه، ويضع قاعدة عامة في ذلك يطبقها على كل أنواع الخلاف في الفقه تطبيقًا بديعًا فكان هذا في الواقع خطوة جديدة. ولما وجدت مذاهب أخرى في إسبانيا الإسلامية إلى جانب المذهب المالكي ومن قبله مذهب الأوزاعي كثر الجدل بعد أن كان الأندلسيون منصرفين عنه في البداية، حتى حكى أن بعضهم كان يتجادل حتى في مجالس العزاء، وكان لكثرة الجدل بين الفرق والمذاهب في المشرق أثر في ذلك. فإذا خطونا خطوة أخرى رأينا أن الاختلافات أو الخلافات بين وقد تحدثت بالتفصيل عن هذه المذاهب في الفصل الثالث. الفقهاء في المشرق قد اشتدت، وألفت في ذلك الكتب المتعددة، حيث سرى الاختلاف من السياسة إلى العقائد ثم إلى العلوم وبخاصة الفقه. فنجد الكثير من الفقهاء يتناظرون طويلا في كثير من المسائل الفقهية. وقد نشأ عن ذلك علم جديد يسمى بعلم الاختلاف. ويؤثر عن أيوب السختياني قوله (لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف). وقد أدى هذا إلى ظهور فريق من الفقهاء حكموا العقل في آرائهم، وفلسفوا أدلتهم، وسموا بأهل الرأي لغلبة القياس على فقههم وكان أكثرهم بالعراق وفي مقابلهم أهل الحديث، وكان أكثرهم

بالحجاز. وقد اشتد الخلاف بين الفريقين وهو خلاف كان منشؤه في الأعم الأغلب البحث والدراسة، ومحاولة الوصول إلى الحقيقة، وليس الهوى والتعصب، ومحاولة التغلب على الفريق الآخر ومثال ذلك تلك المناظرة التي جرت بين أبي حنيفة وهو صاحب الرأي والقياس، وبين الأوزاعي وهو من أهل الحديث في دار الخياطين بمكة حول رفع الأيدي عند الركوع وعند الرفع منه.

جمع بعض الفقهاء المذاهب المختلفة في كل مسألة، وألفوا في اختلاف الرأي كتبًا كثيرة مثل الطبري في كتابه (اختلاف الفقهاء)[1]. كان مذهب أهل غرناطة مذهبًا سنيًا يدين بأقوال الإمام مالك بن أنس. يقول لسان الدين بن الخطيب: أحوال هذا القطر في الدين وصلاح العقائد أحوال سنية، والأهواء والنحل فيهم معدومة، ومذهبهم على مذهب الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة جارية. وقد انتشر هذا المذهب في الأندلس على يد مجموعة من طلاب العلم، الذين تلقوا تعليمهم بالمشرق على يد الإمام مالك وغيره من كبار العلماء، على عهد دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل المعروف بالحكم الربضي (180 - 206 هـ/ 796 - 829 م) وبعد عودتهم إلى أوطانهم التحقوا بمهن مختلفة كالتدريس والفتيا والقضاء، فنشروا هذا المذهب في بقاع الأندلس، بعدما كانوا على المذهب الأوزاعي الشامي، الذي تأثروا به على يد الجند الشاميين أثناء الفتح. وإضافة إلى اطلاع هؤلاء الطلاب على المذهب المالكي، فقد كانوا يحفظون من سائر المذاهب ويتناولونها بالحديث والنقاش بمحضر الملوك ذوي الهمم في العلوم. وخير ما نستدل به في هذا الشأن قول المقري عن أهل الأندلس والذي ينطبق إلى حد بعيد على أهل غرناطة: «فالغالب عندهم إقامة الحدود، وإنكار التهاون بتعطيلها، لذا كان

---

(1) حسين يوسف، المرجع السابق، ص 417.

الرجم بالحجر ساريًا كل يوم على من تهاون ولم يجد في عمله، حتى أصبح المنفلتون في الأندلس قلة، وقراءة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقيه مكانة ووجاهة، فكانت سمة الفقيه من أرفع السمات عندهم، ولم يكن يلقب بها عالم الدين فقط بل كذلك الكاتب والنحوي واللغوي.

ظلت دراسات المذهب المالكي سارية في إسبانيا الإسلامية حتى نهاية الدولة الإسلامية. وقد نبغ في مملكة غرناطة عدد كبير من العلماء الذين ذاع صيتهم، داخلها وخارجها، وأصبحت لهم مكانة مرموقة وكلمة مسموعة، من بين هؤلاء، العالم الفقيه أبو سعيد فرج بن لب المولود 700 هـ/ 1301 م والمتوفي عام 782 هـ/ 1381 م، كان من الأساتذة البارزين بالمدرسة النصرية التي أنشأها أبو الحجاج يوسف الأول، وقد رجع كثير من الفقهاء ومؤلفي النوازل إلى فتواه. ومن تلاميذه الفقيه إبراهيم بن موسى محمد الغرناطي (ت790 هـ/ 1389 م) صاحب كتاب «أصول الفقه»، وابن سراج وله فتاوى عديدة، توفى 848 هـ/ 1444 م، ومحمد بن علي الفخار الإلبيري. ورغم ما ورد في بعض الكتب من أن المجتمع النصري كان يهوى حياة اللهو والبطالة والمجون، إلا أن ذلك لم يمنعه من تطبيق القواعد الإسلامية والالتزام بها، والانصراف بحزم إلى الجهاد للدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الخطر المسيحي؛ فملوك بني الأحمر كانوا متشبثين بالأحكام الشرعية، ويحرصون على تطبيقها والتزام مبادئها؛ فقد كانوا مدركين أن بقاءهم في بلاد الأندلس رهين ببقاء الإسلام. ويذكر ابن الخطيب أن السلطان إسماعيل بن فرج خامس ملوك بني الأحمر كان متشددًا في محاربة البدع، وكل ما يخالف قواعد الدين الإسلامي، وأولى أهل البيت عناية فائقة، فكان يقول أصول الدين عندي: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص]، ويشير إلى سيفه. وشهد المجتمع الغرناطي حركة زهد وتصوف ازدهرت في هذه الفترة؛ فبسبب المضايقات

المستمرة للعــدو المسيحي، ولما كان ينتاب أهل غرناطة مــن قلق وحسرة مريرة من سقوط أراضي المسلمين تبـاعًا في أيدي الممالك المسيحـية المجاورة، وجد بعض الناس في التصـوف ملاذًا وسلوة للهروب من هذه الحـياة القاسـية التي يعيشونهـا، فنبغ في هذه الفترة عدد من المتصوفـة. ومن مظاهر اهتمام ملوك بني الأحمـر بالحياة الـدينية، اعتناؤهم بإنشـاء المساجد بمــدن وقرى المملكة، ونسـتدل على ذلك بالأمـر الذي أصـدره السلطان أبو الحجـاج يوسف الأول عقب عودته من موقعة طريف.

موقعة طريف هي المعركة التي نشبت بين الجيش الإسباني بقيادة ألفونسو الحادي عـشر ملك قشتالة، وبين الجـيش المريني بقيادة السـلطان أبي الحسن المريني، وقوات الأندلس بقيادة السلطان أبي الجاج يوسف الأول ملك غرناطة على مقربة من طريف وذلك في 7 جمادى الأولى 741هـ/ 30 أكتوبر 1340م.
تعتبـر ولاية القضاء من أخطر وأهم المناصب في الدولة الإسلاميـة بعد الإمام أو الخليفة أو السلطان، الذي يعتبر قـمة السلطتين الدينية والزمنية؛ فهو الذي يرفع عن الرعـية ظلامهـا، ويبث ويصدر الأحكام فـيها وفق حـكم الشرع، ووفق ما يصل إليه القاضي نفسه باجتهاد وقياسه وبراعته الدينية. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يتولون خطة القضــاء بأنفسهم؛ لأنها تندرج ضمن الوظائف الداخلة في الخلافة فلا يوكلونها إلى أحد سواهم، وأول من فوض هذه الخطة لغير الخلفاء هو عمر رضي الله عنه. كان فـقهاء السياسة المسلمون واعين كل الوعي بجســامة وخطورة مـهمة القـاضي ودوره في المجتـمع الإسلامي، لذا أولوا هذا المنصب بالغ اهتـمامـهم ولم يغفلوه، ووضـعوا له مـجمـوعة من الضوابط والمواصفات الـتي تمكن من الحفاظ على قدسية هذا المنصب ومـهمته من جهة، ومن توفيـر العدالة للمتظلمين من جهة أخرى؛ فاشـترطوا صفات يجب أن تكـون في كل من يعـتلي هذا المنصب المـهم. ويفـيــدنا الماوردي

والنباهي كثيرًا في هذا المجال؛ فنجد النباهي مثلا يشترط عددًا من التنبيهات وعددًا من الضوابط التي يجب أن تكون لدى القاضي، ولا يتم قضاؤه إلا بها، وقد حصرها في عشرة ضوابط أساسية هي: الإسلام، العقل، الذكورة، والحرية، والبلوغ، والعدالة، والعلم، وسلامة حاسة السمع والبصر من العمى والصمم، وسلامة حاسة اللسان من البكم، وكونه واحدًا لا أكثر، فلا يصح تقديم اثنين ليقضيا معًا في قضية واحدة، خوف اختلاف الأغراض بينهما، وتعذر الاتفاق، وبطلان الأحكام بذلك، كذلك يشترط في القاضي أن يكون غير محدود وغير مطعون عليه في نسبه بولادة اللعان أو الزنا، وغير فقير، وغير أمي، وغير مستضعف، وأن يكون فطنًا، نزيهًا، مهيبًا، حليمًا، مستنصرًا لأهل العلم والرأي. وإذا ألقينا نظرة تقويمية إلى هذه الموصفات، نجد أنها تعطي أهمية كبرى للتكوين والتأطير العلمي للقاضي، خاصة في العلوم الدينية أو الشرعية كالفقه والقرآن وعلومه، والحديث وعلومه، وأيضًا اللغة العربية وغيرها من العلوم كما أنها ركزت في جوانب أخرى اجتماعية وخلقية ومعنوية وفسيولوجية، فاشترطت تمتع القاضي بالحرية وصحة العقيدة، والنفس والعقل والجسم ومتانة الخلق، وهي مواصفات تبتعد تمامًا عن كل ما يثير الشكوك والظنون حول عدالة القاضي ووفائه بوعوده وقيامه بعمله على أكمل وجه وخطة القضاء في الأندلس كانت من أعظم الخطط عند الخاصة والعامة لارتباطها الوثيق بأمور الدين.

والسلطان رغم ما يحمله منصبه من قوة سياسية تنفيذية فعلية، لو استعصى عليه حكم من الأحكام حضر بنفسه بين يدي القاضي ليستشيره ويأخذ برأيه ويتبع حكمه. فالنباهي يعرفنا بخطة القضاء قائلا: وخطة القضاء في نفسها عند الكافة من أسنى الخطط، فإن الله تعالى قد رفع درجة الحكام، وجعل إليهم تصريف أمور الأنام، يحكمون في الدماء والأبضاع والأموال،

والحلال والحرام، وتلك خطة الأنبياء ومن بعدهم من الخلفاء. فلا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء، وأضاف كذلك أن عمر بن عبد العزيز قال: لا يصلح للقضاء إلا القوى على أمر الناس، المستخفّ بسخطهم وملامتهم في حق الله، العالم بأنه مهما اقترب من سخط الناس وملامتهم في الحق والعدل والقصد، استفاد بذلك ثمنًا ربيحًا من رضوان الله. وكان القضاء في غرناطة على مذهب الإمام مالك بن أنس، مذهب بلاد الأندلس منذ أواخر القرن الثاني الهجري. وكان يتولى أمر القضاء فيها هيئتان تتكون الأولى من المشاورين، أما الثانية فتضم القضاة، وكان المشاورون جماعة من كبار الفقهاء والعلماء يختارهم السلطان، ويجلس معهم ويستشيرهم في أمر القضاء والأحكام، ولم يكن هؤلاء يكونون مجلسًا بما في الكلمة من معنى، كما هو شأن الوزراء، بل كانوا فرادى، يختار السلطان من بينهم من يكون أهلا للشورى، فإما أن يبعث إليه بما يريد أن يقضي له فيه، وإما أن يستقدمه إليه في قصره إذن كانوا أعلى مرتبة من القضاة لأنهم يبدون رأيهم في القضاة، أنفسهم، ولا يتم تعيين كبارهم إلا برأيهم.

أورد لسان الدين بن الخطيب في كتابيه: «الإحاطة»، و«اللمحة البدرية» أسماء الذين تولوا خطة القضاء في عهد ملوك بني الأحمر. واستطعنا تعرف عدد منهم اعتمادًا على الفقيه والقاضي النباهي أبي الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي، وهو من علية القوم البارزين في غرناطة في عصر محمد الخامس النصري - في كتابه «المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا»، والمعروف بتاريخ قضاة إسبانيا الإسلامية. كان لكل مدينة من مدن غرناطة قاضيها الخاص، يتولى إدارة شؤونها الدينية، ويتولى الفصل في النزاعات التي كانت تنشب بين الأشخاص، أو بين الأشخاص وبين رجال الدولة، كما كان يتولى الإمامة في المسجد الأعظم بالمدينة، وقد يتولى الإشراف على

شؤون الصلاة في منطقة نفوذه، ويحمل أيضًا صاحب لقب صاحب الصلاة، فهو بمثابة الشخصية الروحية للمدينة في المناسبات العامة والخاصة. ولقد جرت عادة مسلمو إسبانيا أن يختاروا من بين هؤلاء القضاة «قاضيا للجماعة» أو «قاضي القضاة»، وكان يعرف أيضًا بـ «قاضي العاصمة»، أو «قاضي الحضرة الملكية»، ومنصبه يعد من أرفع المناصب القضائية، ويعادل منصب قاضي القضاة في المشرق الإسلامي وبهذا كان يتميز عن سائر أعضاء المجلس بمركزه الديني الرفيع؛ لذا كان يراعى في اختيار قاضي الجماعة السمعة الطيبة، والكفاءة العلمية والدينية، والتميز في ميدان القضاء، إلى جانب التأليف والفتوى، فلم يكن يشغل هذا المنصب في الغالب سوى العلماء المشهورين والفقهاء الكبار. وكان قاضي الجماعة أو قاضي غرناطة إضافة إلى منصبه هذا خطيبًا للحمراء، أو خطيب الجامع الأعظم، يتم تعيينه بمقتضى ظهير أو مرسوم ملكي من بين قضاة الأقاليم، فيكون بذلك كالمستشار الديني للسلطان، والصلة تبقى مستمرة بينه وبين قضاة الأقاليم.

لم تكن اختصاصات ومهام القاضي الغرناطي تختلف عن اختصاصات قضاة المسلمين في مشرق العالم الإسلامي ومغربه؛ فهو الذي يقوم بالفصل في المنازعات المتعلقة بالميراث، والوصايا والأوقاف، -والنزاع الخاص بالعقارات والمنقولات، ويرعى أيضًا مصالح الأيتام والقصَّر، ويَبتُ قضايا الطرق والبنايات ويحكم في الجنايات الثابتة شرعًا. وبجانب اختصاص قاضي القضاة في الإمامة والخطبة في مسجد الحمراء أو المسجد الجامع فقد كان يعهد إليه بصلاة الاستسقاء، وصلاة الجنازة عند وفاة إحدى الشخصيات البارزة. وفي عهد السلطان الغالب بالله النصري تولى منصب قاضي الجماعة عدد من الفقهاء الأجلاء اشتهروا بعلمهم، ونباهتهم ونزاهتهم، منهم العالم الشهير أبو عامر يحيى بن عبد الرحمن بن الربيع الأشعري، أخذ العلم عن أبي بكر بن

الجد، وابن زرقون، وابن بشكوال، له مؤلفات عديدة في علم الكلام، وكان من أكثر القضاة عدالة وصرامة ونبلا وفضلا، استمر في منصب القضاء إلى حين وفاته في أبريل عام 639 هـ، وأيضًا الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن الجليل بن غالب الأنصاري الخزرجي، كان من الفقهاء الفضلاء، وممن اجتمع له العلم والمال وحسن الخلق، وأبو عبد الله محمد بن محمد بن إبراهيم بن عبد السلام التميمي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن عياض بن محمد بن موسى اليحصبي كان فقيهًا جليلاً أديبًا كاملا، أصله من أهل سبتة، دخل الأندلس، وذكر ابن بشكوال صاحب كتاب الصلة، أنه من أهل العلم والذكاء واليقظة، تولى القضاء بغرناطة، وتوفى عام 544 هـ، وكذلك الفقيه الحسيب أبو عبد الله بن أضحى الهمداني، والقاضي أبو بكر بن محمد بن فتح بن علي الإشبيلي، الملقب بالأشبرون. كان فقيهًا حسن الأخلاق، حلو الشمائل، عرفًا بالشروط، ودريًا بالأحكام، إضافة إلى القضاء، تولى الخطبة بمساجد الحمراء وفي عهد السلطان الفقيه استمر الأشبرون في منصبه إلى أن توفى، وتولى بعده أبو عبد الله محمد بن هشام.
كان القضاء في غرناطة كغيرها من الممالك الإسلامية يتخذون المسجد مكانًا للجلوس والاستماع إلى شكاوى الناس وظلاماتهم؛ فالمسجد مكان مقدس عند المسلمين، لارتباطه الدائم بالعبادة، ويتم في اجتماع المسلمين خمس مرات في اليوم، وفي أوقات متباعدة، وهو مكان مفتوح في وجه الجميع دون رسميات. وكان القضاة والسلطات الحاكمة يحرصون كل الحرص على تطبيق العدالة، والثقافة القضائية وسط الرعية بالمساجد.

لم يغفل الإسلام حاجات المسلم المادية، ولما كانت ولاية القضاء من الولايات المهمة في الدولة الإسلامية، كان من الطبيعي أن تقدم الدولة للقضاة رواتب بعدما كانت في أول الأمر وظيفة لا يتقاضي من يتولاها أجرًا، لكن

مع مرور الزمن خصص لهؤلاء القضاء رواتب، لكن بعض هؤلاء القضاة كانوا يرفضون هذا الراتب، كالقاضي أبي عبد الله محمد بن عياش الأنصاري الذي استدعاه السلطان أبو الحجاج يوسف الأول إلى غرناطة، وقلده منصب قضاء الجماعة والخطبة أيام الجمعة بمسجد الحمراء، فلم يخطب به إلا جمعة واحدة وعزم على ترك منصبه، ورفض الجراية التي خصصت له، بينما تمتع بعض القضاة بجرايات مالية، بل تمتع بعضهم إلى جانب ذلك بامتيازات مالية وعقارية، كالقاضي أبي البركات المعروف بابن الحاج البلفيقي الذي كان محبًا للغنى، وامتلك أموالا كثيرة. وهناك بعض القضاة الذين جمعوا بين الوظائف الدينية، والوظائف الدنيوية، كالقاضي أبي بكر محمد شبرين الذي كان يتولى حسبة السوق والشرطة معًا، والقاضي أبي بكر بن شبرين (ت 747 هـ/ 1346م) الذي جمع بين منصب القضاء ووظيفة الكتابة. ومن هنا يتضح لنا جليًا أن كثرة أموال هؤلاء القضاة ورغبتهم في الشهرة وسط العامة والخاصة كانتا وراء الرواتب المالية التي كانت تقدمها لهم الدولة. وخلاصة القول: كان يتطلب من جميع القضاة سواء المكلفون بغرناطة أو بأقاليمها صفات أخلاقية عالية بجانب المعرفة العميقة للشريعة الإسلامية، كان لابد أن يثبت هؤلاء القضاة استقامتهم وشجاعتهم وحزمهم وفصاحتهم واحترامهم لأداء وظيفتهم. وقد أكثر عدد من المؤرخين الأندلسين الثناء على نزاهة القضاة النصريين وتشبثهم بأصول شريعتهم. ولجسامة هذا المنصب كان عدد من القضاة الكبار لا يقبلونه إلا بعد تفكير عميق، كالقاضي عبد الله محمد بن عياش الذي استدعاه أمير المسلمين أبو الحجاج ليقلده منصب قاضي الجماعة بغرناطة لكنه طلب إعفاءه من هذا المنصب في رابع يوم، فترك لشأنه وهناك من القضاة من شارك في الحياة السياسية لمملكة غرناطة، كالقاضي مفضل بن مهيب اللخمي الذي عمل محمد الأول بن الأحمر على التوفيق بين ابن الأحمر وبين

الرميـمي حاكم ألمرية، وانتهت مـأموريته بدخول المرية تحت طاعة السلطان، وحصول القاضي على امتيـار إعفائه من دفع الضرائب على ممتلكاته مكافأة له على نجاحه في مـهمته ومنهم من قام بمهـمة السفير كـالقاضي أبي بكر يحيى المحـابي الذي كلف بسـفارة إلـى المغرب عـام 728 هـ/ 1326 م لكن طرقـه المرض وتوفى بسلا في السنة نفسها والقـاضي أبي البركات ابن الحاج البلفيقي الذي بعث في سفارة إلى المغرب لتـقديم تعزية ملك غرناطة إلى أبي بكر بن أبي عنان في وفـاة والده، وهنّأه بتوليـته العـرش، وكان ذلـك عام 760 هـ/ 1358 م[1].

العلوم في غرناطة

. لم يكن حظ العلوم في إسـبانيا الإسـلامية أقل حظًا من الأدب، فـقد مالت أذهان المفكرين إلى الاهتمام بمخـتلف العلوم التي انتشرت بشكل واسع في كل أرجاء البـلاد، حتى غدت بلاد إسـبانيـا الإسلاميـة تضم العديد من العلماء والمفكرين الذين ألفوا وأبدعوا في هذا المجال. ويمكن أن نجمل العلوم التي انتـشرت في هذه الفـترة فـي العلوم الدينية، والعـلوم اللسانيـة والعلوم العقلية والعلوم الاجتماعية.

العلوم الدينية

حظيت الدراسات الديـنية في إسبـانيا الإسلامـية كمـا في باقي العالم الإسلامي باهتمـام بالغ، وللانطلاق والتبحر في هذا المجال كـان من الطبيعي أن ينهل علماء إسـبانيا الإسلاميـة من علوم مختلفة ويأخـذون منها ما يوافق حاجاتهم العلمـية وبخاصة المرتبطة بدينهم. وقد بدأ هؤلاء العلمـاء بالاهتمام بالعلوم التي يستند إليها الإسلام أو الدين الإسلامي كـتفسير القرآن، وقراءاته

---

(1) أحمد ثابت الدوسري، المرجع السابق، ص 203.

واستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب وشرح الحديث، وهو ما يعرف بعلم الفقه. فعلم الفقه يبحث في أحكام الله تعالى وسنن نبيه، ويجتهد الدارسون له في استنباط الأدلة واستخراج الأحكام منها. وفي مجال هذه الدراسات الدينية وجَّه مسلمو إسبانيا اهتمامهم البالغ إلى حفظ القرآن وقراءاته؛ فقد اعتبر العلماء أن القراءات القرآنية فرع من فروع علم التفسير، بل هي الأساس لذلك؛ لأن التفسير برأيهم لا يتم إلا بصحة القراءة؛ لهذا كان اهتمام مسلمي إسبانيا بهذا العلم كبيراً، لم تخل مدينة أو بلدة أو مسجد في إسبانيا الإسلامية من مقرئ، يقوم بالقراءة الصحيحة للقرآن. وبهذا الشأن يحدثنا المقري قائلا: وقراءة القرآن بالسبع، ورواية الحديث عندهم رفيعة. وكان من عادة الأمراء بإسبانيا الإسلامية أن يعينوا القراء بالمساجد يباشرون قراءة القرآن فيها، ومن يقرأ القرآن في منازلهم خاصة في شهر رمضان. إذ يأخذ الناس بقراءة حزب واحد كل يوم. والقصد من ذلك تدريب العوام على قراءته وتعود ذلك. وممن نبغ في دولة بني الأحمر في قراءة القرآن محمد بن محمد النميري الضرير - توفى 736 هـ - والشيخ الفقيه محمد بن عبد الولي الرعيني.

اهتم مسلمو إسبانيا بدراسة علوم التفسير، ودراسة المصادر الرئيسية في الفقه خاصة موطأ الإمام مالك بن أنس، ومدونة سحنون، والواضحة لابن حبيب. واعتمدوا في دراسة هذه الكتب على مذهب الإمام مالك، وبرز منهم عدد من الفقهاء والعلماء، وكان لهؤلاء الفقهاء في غرناطة مكانة رفيعة بين أهلها، حتى إن بعض السلاطين وكبار رجال الدولة لقبوا باسم «الفقيه»، كما هو شأن ثاني ملوك بني الأحمر، وكانت للفقيه مكانة مرموقة داخل المجتمع: وللفقيه رونق ووجاهة فكانت سمة الفقيه عندهم جليلة. أما التصوف فقد ازدهر في هذا العصر أيضًا، وأصل التصوف «العكوف على

العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها».

وقد وجد أهل غرناطة في التصوف ملاذًا وسلوة للهروب من الحياة القاسية التي كانوا يعيشونها بجوار الممالك المسيحية. وممن نبغ في هذا المجال أبو الحسن علي بن عبد الله النميري الششتري، الذي كان متضلعًا في علوم الدين، ومجودًا للقرآن، قائمًا عليه وعارفًا لمعانيه، ورجلا متصوفًا، له كتب عديدة منها: «العروة الوثقى في بيان السنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته»، وله في التصوف كتاب: «المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية»، والعلامة المتصوف إبراهيم بن الحاج النميري، كان عالمًا وأديبًا وراويًا للحديث، وله في التصوف كتاب: «اللباس والصحبة في جمع طرق المتصوفة». وأبو عبد الله بن خميس التلمساني، كان من أكابر الأعلام، عارفًا للنحو واللغة، ومتضلعًا في العلوم القديمة وشاعرًا موهوبًا، أقرأ العربية بغرناطة، ومال في آخر أيامه إلى التصوف والتجوال، توفى عام 708 هـ. وللسان الدين بن الخطيب في التصوف كتاب: «روضة التعريف بالحب الشريف» وله في الشعر الصوفي قوله[1]:

لا تنكروا إن كنت قد أجبتكم ... أو أنني استولى عليَّ هواكم

طوعًا وكرهًا ما ترون فإنني ... طفت الوجود فما وجدت هواكم

مظاهر الحياة الدينية

ألمحت النوازل إلى بعض مظاهر الحياة الدينية في المجتمع الإسباني الإسلامي خلال عصري الطوائف والمرابطين، فيتضح من إحدى المسائل الفقهية - التي أوردها ابن رشد - أن القرى المجاورة كان يتم الاتفاق بين سكانها على اختيار أحد مساجدها الكبيرة إلى حد ما ليكون جامعًا فيه جميع

(1) أحمد ثابت الدوسري، المرجع السابق، ص 249.

أهل تلك القرى صلاة الجمعة. غير أنه كانت تحدث - أحيانًا - منازعات بين الأهالي عند اختيار أي المساجد أكثر صلاحية لإقامة صلاة الجمعة فيه. وتذكر النازلة - التي ترجع إلى عصر الطوائف - أن هناك قرية ضمن أربع عشرة قرية بمنطقة إسبانيا الإسلامية كان بها جامع قديم، اتفق أهل القرى المتجاورة على إصلاحه وتعميره والصلاة فيه يوم الجمعة، لما في ذلك من المنفعة لأهل القرى المذكورة، لأنه يقع في مركز وسط منها، وصلوا فيه إلى نشوب الفتنة القرطبية (أوائل القرن 5 هـ/ 11 م)، حيث اضطروا للانتقال إلى حصن آمن على مقربة من القرى المذكورة، أدوا الصلاة في جامعه، وبعد أن وضعت الفتنة والحروب الداخلية أوزارها أصبحوا يصلون الجمعة في مسجد إحدى القرى المجاورة للحصن، إلى أن استقرت الأوضاع واستتب الأمن والهدوء، فانصرف الناس إلى قراهم المذكورة، وثار النزاع بينهم، وانقسموا إلى طائفتين: إحداهما تصلي في الجامع القديم، والأخرى تصلي في المسجد الحديث الكائن بالقرية المتاخمة للحصن، واحتج أهل القرية الأخيرة بأن قريتهم أكثر دورًا وسكانًا من القرية الواقع بها الجامع القديم، أما سكان القرى الأخرى فقد تعللوا بأن الجامع القديم يقع في قرية تتوسط بقية القرى، وأضافوا بأن الصلاة في جامع غيره يسبب لهم الضرر لبعد المسافة، وعلى هذا فمن منطلق الرفق بهم يطالبون بالصلاة في الجامع القديم حسبما تم الاتفاق من قبل، وجرى عليه العمل منذ القديم. وعندما عرضت تلك المشكلة على الفقيه ابن رشد أوضح لأصحاب النزاع أنه ينبغي ألا يراعي قدم الجامع القديم، إذ لم تتصل إقامة الجمعة فيه لانتقال أهله عنه بالفتنة إلى جامع الحصن، والواجب أن تقر الجمعة في القرية التي انتقلوا إليها من الحصن في أول الهدنة، وأقاموا فيها صلاة الجمعة ولا تنقل عنها إلى الجامع القديم. نستنتج من إحدى الفتاوي أنه إذا ضاق المسجد الجامع بأهل الموضع، واحتيج

إلى الزيادة فيه، ولم يكن حوله إلا الحوانيت التي يرفض أصحابها بيعها، كان الجاري في ذلك أن تؤخذ منهم بالقيمة، ويحكم عليهم بذلك، سواء وافقوا أو رفضوا، لمنفعة الناس وضرورتهم إليه. ومن جهة أخرى تمدنا النوازل بإشارات قيمة حول بعض المذاهب الدينية في إسبانيا الإسلامية، فتذكر أن قلة من علماء الأندلس اعتنقوا مذاهب دينية غريبة على أهل إسبانيا الإسلامية، الذين يعتنقون المذهب المالكي، (وهو المذهب السائد في بلاد المغرب وإسبانيا الإسلامية)، وتضيف النازلة أن أناسًا من أهل ألمرية اعتنقوا المذهب الظاهري، الذي ينفي القياس في أحكام شرائع الدين، وكان أصحابه يأخذون بظاهر النص دون التأويل فيه. وقد أجاب ابن رشد على تلك المسألة الفقهية بأن من يعتنق هذا المذهب يعتبر من أهل البدع لأن ذلك خلاف ما دل عليه القرآن الكريم وأجمع عليه الصحابة، وانعقد به الإجماع. ويتضح من تلك النازلة أن الفقهاء وأهل الفتوى المالكية في الأندلس كانوا ينظرون بعين القلق لمثل تلك المذاهب الغريبة، ودفعهم ذلك إلى القول بعدم الأخذ بشهادة أصحاب المذهب الظاهري لأن أتباعهم مثل هذا المذهب يعتبر جرحة في عدالتهم وشهادتهم.

الفقيه الفيلسوف أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري، ولد بقرطبة سنة 384 هـ، وهو من موالي بني أمية. كان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث، وصاحب فقه وجدل، وله كتب عديدة في الفلسفة والمنطق، ويميل إلى المناظرة، وأدى اعتناقه للمذهب الظاهري إلى إثارة الانتقاد عليه والطعن فيه، واتهمه البعض بالزندقة. وله مؤلفات كثيرة، منها كتاب في مراتب العلوم، والفصل في الملل والأهواء. ومن المعروف أن الفقيه ابن حزم القرطبى يعتبر من أشد دعاة المذهب الظاهري في إسبانيا الإسلامية، فتذكر المصادر أن «فقهه مستنبط للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر»، وأصبح حجة هذا المذهب وإمامه

في عصره (أي خلال القرن 5 هـ/ 11 م)، حيث طبقه فيما ألفه من كتب فقهية. وتدل نازلة أخرى على وجود فئة من علماء إسبانيا الإسلامية - خلال عصرى الطوائف والمرابطين على المذهب الأشعري، ومن أبرزهم القاضي أبو الوليد الباجي، وهم يتكلمون مثل أصحاب مذاهب أهل السنة في الأصول، وتضيف النازلة أنهم «يختصمون بالمعرفة بها عن مذاهب الفقهاء في الأحكام والشرعيات التي تجب معرفتها فيما تعبد الله به عبادة من العبادات»، وأوضح ابن رشد أن العالم - سواء كان مالكيًا أم أشعريًا هو «العالم بالأصول والفروع، لا من عني بحفظ الفروع، ولم يتحقق بمعرفة الأصول»[1].

تعرضت بعض النوازل لقضيتى الجهاد والحج، وهما من القضايا التي كانت تشغل تفكير أمير المسلمين علي بن يوسف المرابطي، ويدل على ذلك إرساله إلى العالم ابن رشد يسأل: أيهما أفضل، الحج أم الجهاد بالنسبة لأهل الأندلس؟ ويتضح من تلك النازلة مدى اهتمام دولة المرابطين بالجهاد، والذب عن ثغور المسلمين المواجهة للممالك المسيحية، وكذلك الخطر الذي كان يحدق ببلاد الأندلس وثغورها من قبل النصارى الإسبان. كما نستنتج أن الحج من بلاد إسبانيا الإسلامية والمغرب إلى الأراضي المقدسة بالحجاز كان محفوفًا بالمخاطر، ويتميز بالصعوبة والمشقة في ظل المسافة بينهما وعدم الشعور بالأمن على النفس والمال أثناء رحلة الحج التي غالبًا ما تتم عن طريق البحر ولعل هذا دفع بعض الفقهاء إلى التركيز على شرط الاستطاعة على أداء فريضة الحج لأن تلك العصور افتقرت إلى الأمن وانعدم فيها الشعور بالطمأنينة مما ينتفي معه شرط الاستطاعة، وبالتالي تسقط فريضة الحج لصعوبة أدائها.

(1) د. كمال السيد أبو مصطفى، صور من المجتمع الأندلسي، المجلة التاريخية المصرية، المجلد 37، ص 199.

كتب النوازل

وتُعرف النوازل على أنها القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقًا للفقه الإسلامي. وقد كتبت فيها رسائل ومجلدات عديدة، منها ما هو مطبوع، وأكثرها مخطوطة، وأهم هذه النوازل على سبيل المثال لا الحصر هي: - (الإعلام بنوازل الأحكام) مع ذكر الوقائع والأحداث في إسبانيا الإسلامية، لعيسى بن سهل أبي الأصبغ الجياني قاضي طنجة ومكناس وغرناطة المتوفى 486 هـ/ 1093 م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم د 1728). - (معين الحكام في نوازل القضايا والأحكام) لإبراهيم بن عبد الرفيع التونسي المتوفى 742 هـ/ 1331 م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط 8119/ 4032/ 5052). - (نوازل ابن رشد) لأبي الوليد بن رشد المتوفي 520 هـ/ 1126 م (مخطوط مكتبة القرويين 1620). - (نوازل أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن القباب) مشاور الدولة وقاضي جبل طارق المتوفي 779 هـ/ 1377 م. - (مذاهب الحكام من نوازل الأحكام) للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي المتوفي 544 هـ/ 1149 م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط 4042).

ولا تحتوي هذه الكتب على نصوص الفقه النظرية فحسب، بل إن قيمتها التارخية الأساسية تكمن في أنها تقدم حصيلة خبرة المفتي أو القاضيّ النظرية منقولة إلى مواقع العمل في المجتمع تطبيقًا وتنفيذًا في البيوت والأسواق والطرقات وبيوت المال، وقضايا التجار والصناعة والزراعة والملاحة، وميادين القتال والجهاد، إلى غير ذلك من مناحي الحياة اليومية. ففي هذه النوازل يعالج الفقهاء المشاكل ويقدمون لها الحلول، وهكذا يشعر الباحث وهو يتصفح كتب النوازل أنه يرى «الفقيه المفتي يستعرض الأحوال ويحاول أن يستخرج منها عناصر التركيبة التي يقدمها بنفسه للسائل أو يقدمها

للقاضي علاجًا ناجعًا للمشاكل وقطعًا لدابر الشكوى وحسمًا لداء النزاع». وإذا جاز أن يضاف شيء إلى هذه المقولة، فهو أن كتب النوازل ليست ذخيرة فقهية فحسب، كما يتبادر إلى الذهن في بادئ الأمر، بل هي سجل شامل لسائر مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والعمرانية، وحتى العسكرية والسياسية. وهكذا يمكن أن يجد الباحث مبتغاه فيها مهما تعددت أغراض بحثه وتنوعت مجالات اهتماماته، حيث تمده بمعلومات قلما يجدها في غيرها من المظان الأخرى.

تعد نوازل ابن سهل المشار إليها آنفًا من أبرز هذه الكتب الفقهية الخاصة بإسبانيا الإسلامية، لا سيما وأن مؤلفها الشيخ الفقيه ابن الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأزدي (ت 486 هـ/ 1093 م) كان من جلة الفقهاء وكبار العلماء بالنوازل، بصيرًا بالأحكام ومتقدمًا في معرفتها. وقد تولى الكتابة للقاضي ابن زيد عبد الرحمن الحشا بطليطلة Toledo، ثم للقاضي أبي بكر بن منظور في قرطبة Cordoba، ثم تولى الشورى بها مدة من الزمن، بعدها ولي القضاء بالعدوة، ثم استقضى في غرناطة Granada أيام عبد الله بن بلقين بن باديس وكان له دور سياسي بارز حيث أرسل من قبل ابن بلقين للتفاوض مع الأمير يوسف بن تاشفين حينما عزم الأخير على العبور إلى إسبانيا الإسلامية. لهذا فقد كان في موقع يؤهله للاطلاع الكافي على مجريات الأمور، وقضايا المجتمع التي جرت تحت سمعه وبصره في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد، والتي تتناول حياة مسلمي إسبانيا اليومية من معاملات تجارية أو منازعات، فضلا عن توضيح الرؤية للجوانب الاقتصادية والاجتماعية. وقد تنبه الباحثون إلى أهمية هذا الكتاب، لا سيما المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال Levi - Provencal الذي أحسن الانتفاع منه في الجزء الثالث من مؤلفه عن تاريخ إسبانيا الإسلامية. أما في اللغة العربية،

فإن أول من استفاد منه في رسالة جامعية هو محمد عبد الوهاب خلاف، الذي يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته القيمة عن قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي - الخامس الهجري، التي أجيزت للدكتوراه من جامعة القاهرة ومن المسائل الجامعية التي اعتمدت هذا الكتاب الفقهي الجليل في المشرق، رسالة الماجستير الموسومة (دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح حتى نهاية الخلافة الأموية 92 - 422 هـ/ 711 - 1031) والتي اعتمدت عليه بشكل كبير في دراسة القضايا الاجتماعية، لا سيما الزواج، ومسائل تخص الأسرة الأندلسية، والخلافات الزوجية، والجواري، وغيرها.

ظل هذا السفر القيم مخطوطًا في العديد من مكتبات المغرب والجزائر، إلى أن خصص له التهامي الزموري دراسة لنيل دبلوم الدراسات العليا بجامعة السوربون. وقد تم نشر النص المحقق في مجلة هبريس، م 1، 1973. كما اتخذ نصوح النجار نوازل ابن سهل موضوعًا لرسالة دكتوراه. وأخيرًا تكونت مجموعة عمل من محمد عبد الوهاب خلاف ومحمود علي مكي ومصطفى كامل إسماعيل لدراسة وتحقيق مخطوطات النوازل ونشرها في أقسام صدر منها لحد 1988 أربعة كتب ومن المؤمل أن تكون قد أنجزت في الوقت الحاضر. أما كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء المغرب-العربي وإسبانيا الإسلامية، فهو متأخر بالنسبة لنوازل ابن سهل، حيث إن وفاة مؤلفه أحمد بن يحيى الونشريسي كانت في عام 914 هـ/ 1508 م. ولكن هذه الميزة بالذات جعلته أكثر شمولا وإحاطة، لا سيما بالنوازل الخاصة بالأندلس، لأنه غطى الحقبة الزمنية الطويلة التي مرت على الوجود العربي الإسلامي هناك، منذ الفتح إلى سقوط غرناطة 897 هـ/ 1422 م. بل إن فتاويه تعدت هذا التاريخ لتشمل تطورات الأحداث اللاحقة، لا سيما قضايا المدجنين الذين اضطروا للبقاء في شبه الجزيرة الأيبيرية، ولم يهاجروا إلى

المغرب العربي. وشكلت فتواه في هذه المسألة بالذات كتيبًا أورده ضمن المعيار باسم (أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجروا وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر). والونشريسي أو الونشريشي منسوب إلى ونشريس أو ونشريش، وهي قرية بناحية الجزائر بين باجة وقسنطينة، وهو أيضًا اسم جبل من سلسلة جبال صغيرة تسمى بني شقران Beni - Chcugran، ولد بتلمسان في حدود 834هـ/ 1430 م وتفقه على شيوخها، ثم انتقل إلى فاس 874 هـ/ 1469 م، واكب فيها على تدريس المدونة، وفرعي ابن الحاجب، وكان مشاركًا في فنون العلم، إلا أنه اكتفى بتدريس الفقه فقط حتى يحسب من ولا يعرفه أنه لا يعرف غيره. وتخرج على الونشريسي جماعة من الفقهاء الذين برزوا في مجال الإفتاء والفقه المالكي، من أمثال أبي عباد بن فليج اللمطي، والشيخ أبي زكريا يحيى السوسي، والفقيه المحدث أبي عبد الله محمد بن عبد الجبار الورتدغيري والشيخ الفقيه أبي محمد الحسن بن عثمان الجزولي، والفقيه أبي عبد الله محمد الغرديس التغلبي. كان الونشريسي حجة في المذهب المالكي في المغرب، وأن كتابه المعيار، هو من أعظم الكتب التي كادت تحيط بمذهب مالك. وأنه لم يكن جامعًا للفتاوى فحسب، بل كان ناقدًا بصيرًا يقبل ويرد، ويرجع ويضعف هذا فضلا عن مؤلفاته الفقهية المتعددة ولكنه إلى جانب هذه المؤلفات كتب بعض المصنفات التي تعد من قبيل الكتب التاريخية، مثل وفيات الونشريسي، وفهرس الونشريسي، وتأليف في ترجمة محمد المقري (الجد). ويعد كتابه المعيار المعرب قمة ما وصل إليه التأليف في النوازل، لأنه اعتمد في مادته على المؤلفات الفقهية الضخمة التي ألفت في المغرب وطيلة القرون التي أعقبت انتشار المذهب المالكي بالإضافة إلى مؤلفات الفقهاء المالكيين المشارقة. ولهذا فهو أضخم جامع لفتاوى أهل الجناح الغربي من

العالم الإسلامي، وهو يشتمل إلى جانب غزارة مادته العلمية وقيمته التاريخية والحضارية على ذكر كثير من علماء المذهب وآثارهم ويشير محمد المنوني، إلى الأهمية المصدرية لهذا الكتاب الثمين الذي «يختزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط. فيحتفظ بأسماء مجموعة من الأعلام المفتين وغيرهم ممن لا يعرف إلا من خلال المعيار. . هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطط فضلا عن شذرات من سجلات الحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية. وبهذا فإن (المعيار) يتم النقص الكبير الواقع في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب، وبالخصوص في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مما يجعله مصراً لا غنى للباحث المغربي عن دراسته واستخراج دفائنه». والواقع أن أهمية المعيار المعرب لا تقتصر فقط على سد فراغات بعض جوانب تاريخ المغرب الوسيط، بل تتعدى ذلك لتشمل المغرب الإسلامي بما فيه الأندلس، كما يشير إلى ذلك الأستاذ المنوني نفسه، ويدل على أهميته التاريخية بالنسبة للأندلس، كثرة استخدامه لمصادر خاصة بهذا التاريخ، مثال ذلك، اعتماده على «بعض تواريخ الأندلس، ونقله من بعض الكتب الأخرى التي لم يصل إلينا بعضها مثل كتاب «الاحتفال» لابن حيان و«طبقات فقهاء قرطبة»، و«المتين»، للمؤلف نفسه. كما استفاد من كتب تاريخية أخرى مثل كتاب «التاريخ» لابن عبد البر، و«نظم الجمان» لابن القطان، و«الإحاطة» لابن الخطيب. يضاف إلى ذلك كله احتواء الكتب على الكثير من الإشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في المغرب والأندلس من عادات في الأفراح والأحزان، وأنواع الملبوسات والأطعمة، وحالات السلم والحرب والعمران، الأمر الذي يجعل منه مصدراً وثيقًا للمؤرخ الاجتماعي مثلما هو للفقيه.

تجدر الإشارة إلى استفادة الونشريسي من مكتبة تلميذه الفقيه محمد بن الغرديس التغلبي (ت 899 هـ/ 1493 م)، لا سيما فيما يتعلق بالنوازل الخاصة بفتاوى أهل فاس والأندلس. وكان هذا الفقيه الذي فتح مكتبه أمام الشيخ الونشريسي من بيت ثروة وعلم وكتابة وفقه. أما فتاوى المغربين الأدنى والأوسط، فاعتمد فيهما على نوازل البرزلي أبي القاسم بن أحمد القيرواني (ت 844 هـ/ 1440 م)، والدرة المكنونة في نوازل مازونة ليحيى بن أبي عمران المغيلي قاضي بلدة مازونة غربي الجزائر (ت 833 هـ/ 1478 م). ولم يذكر الونشريسي في المعيار تاريخ بدء الكتابة، إنما ذكر النهاية «يوم الأحد الثامن والعشرين لشوال عام واحد وتسعمائة. ولكن يبدو، كما يرى محمد حجي، أن الونشريسي لم يطوِ المعيار نهائيًا في هذا التاريخ بل ظل يتعهده بالزيادة والتنقيح إلى آخر حياته، ومع ذلك بقيت فيه بياضات كثيرة، وصرح هو نفسه بهذه الإلحاقات في فتاوٍ أضافها ببعض الأبواب، ونص في بعضها أنه فعل ذلك عام 911 (1505 م). ونظرًا لضخامة الكتاب نفترض أن تأليفه وتنقيحه وتوسيعه استغرق حوالي ربع قرن من نحو 890 (1485 م) إلى وفاة المؤلف عام 914 (1508 م). أما منهجه في التأليف، فقد أشار إليه الونشريسي نفسه في مقدمته للكتاب قائلا: «وبعد فهذا كتاب سميته بالمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء المغرب العربي وإسبانيا الإسلامية والمغرب، جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفرقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر، ورجوت من الله سبحانه أن يجعله سببًا من أسباب السعادة وسننًا موصلاً إلى الحسنى والزيادة، وهو المسئول عز وجل في أجزل الثواب، وإصابة أصوب صواب.

ظهر الاهتمـام بهذا الكتاب منذ مطلع العصر الحـديث، حيث أفاد منه كل من أحمد بابا التنبكتي في تذييل الديباج، ومحـمد بن محمد بن مخلوف في طبـقات المـالكية، كـمـا ظهر الاهتـمـام به في أوروبا منذ مطلع القـرن العشرين، فـحلل المستشرق الفـرنسي إميل أمار Emile - Amar فتاوى المـعيار تحليلا عامًا، ونشر ذلك بباريس في «مجموعة الوثائق المغربية» بالمجلدين 12، 13 1908 - 1909. وكان المعيار قد نشر بالمطبعة الحجرية بفاس عام 1314هـ/ 1897 م في اثنى عشر مجلدًا بعناية ثمانيـة من الفقهاء الخطاطين والمصححين. وظهرت له طبـعة جديدة عـصرية تولتهـا وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامـية بالمملكة المغربية، واضطلعت بنشرها دار الغرب الإسلامي في بيروت، وتولى تخريجـها مجمـوعة من الفقـهاء بإشراف محـمد حجي، وهي الطبـعة التي اعتـمدت في هذا البحث. ونتنـقل الآن لدراسة أهمـية الكتاب في مـختلف مجالات التايخ السياسي والحياة الاجتماعـية والاقتصادية والثقافية والحربية في إسبانيا الإسلامية[1].

أهمية كتاب المعيار لدراسة الحياة الفكرية

في كـتاب المعـيـار معلومـات قـيمـة عن الحـياة التـربوية في المغـرب الإسلامي، حيث ظل الكتّـاب والجامع ومنزل المدرس موئلا للحياة التعـليمية في مختلف مراحلها ومستوياتهـا حتى نحو منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عـشر الميلادي. وذلك بسبب تأخـر نشوء المدارس التي لا تتوفـر عنها معلومات في هـذا الكتاب. وتشير وداد القاضي في هـذا المجال قائلة: «ولو أننا اعتمدنا على نوازل المعيار وحدها في تصور نشوء المدرسة لوجدنا الأسئلة

(1) د. عبد الواحد ذنـون طه، كتب الفتاوى مصدر التـاريخ الأندلسي، المجلة العربية للثقافة، سبتمبر 1992م، ص 98.

والفتاوى تصمت صمتًا تامًا عن ذكر المدارس حتى القرن السابع الهجري. أما في إسبانيا الإسلامية، فقد تأخر نشوء المدارس فيها حتى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ولهذا فليس من المتوقع أن نجد في المعيار ما يفيدنا في هذا الأمر. ولكنه من جهة أخرى يتضمن مسائل كثيرة عن التعليم وأجوره، و«الحذقة»، أي تعلم الصبي للقرآن الكريم وختمه. منها ما قاله عبد الملك بن حبيب: «يقضي بالحذقة بالنظر والظاهر بقدر ما يرى من مال الأب ويسره وقوة حال الولد من حفظه وتجويده لأنها مكارمة جرى عرف الناس عليها، إلا أن يشترط الأب تركها، فإن أخرج الأب ابنه قرب الحذقة لزمته الحذقة وإن بقي منها ما له قدر وبال كالسدس ونحوه سقط. وليس عليه حساب ما مضى منها. وإن شرط المعلم الحذقة لم يجز دون تسمية. وإن أخرج الأب ابنه قبل بلوغها لزمه بحساب ما مضى ولو قل.

تشير نوازل المعيار إلى اهتمام الدولة بالتعليم في العصر الغرناطي، من ذلك مثلا: أمر السلطان بتخصيص درهمين في اليوم لإمام أحد المساجد لتعليم الأولاد. كذلك كأن يتم تعيين بعض الفقهاء المعروفين لتعليم الراغبين من الطلبة بأمر من السلطان أيضًا. ويبدو أن الأمر كان على درجة كبيرة من الأهمية بحيث صدر بشأن الحالة التي نحن بصددها «ظهير أحمر» من أمير المؤمنين بتعيين أحد الفقهاء للجلو في مدينة بلش للتعليم. ومن المظاهر الثقافية الأخرى التي تشير إليها نوازل المعيار، كثرة المناظرات والمحاورات التي كانت تتم بين الفقهاء في مختلف المدن الأندلسية وحتى مع مدن العدوة المغربية. بل إن الونشريسي قد أشار استنادًا إلى كتاب الرسائل والوسائل المفقود لأبي علي الحسن بن رشيق (أصله من مدينة مرسية. وكان حيًا في عام 674 هـ/ 1275 م) إلى مناظرة بين هذا الأخير وقسيس ورد على مدينة مرسية بعد استيلاء النصارى عليها، وذلك حول معجزة القرآن الكريم، ويشير هذا

النص بالذات إلى أن هذا القسيس، جاء إلى المدينة ضمن وفد من الرهبان والقسس أرسلوا من قبل ملك النصارى للانقطاع للعبادة، ونظر العلوم، والاطلاع على علوم المسلمين وترجمتها. والحرص على مناظرة المسلمين وكان هذا شأن النصارى في بقية المناطق التي سيطروا عليها من إسبانيا الإسلامية، مثل قرطبة وغيرها، بل إنهم أنشأوا مدرسة للترجمة في مدينة طليطلة لنقل العلوم العربية إلى اللغة القشتالية أولا، ومن ثم إلى اللاتينية ولكن الونشريسي لم يتطرق إلى ذلك. وتشير نوازل المعيار أيضًا إلى مدى تشبث الأندلسيين بالمذهب المالكي والثقافة الفقهية المعتمدة عليه، وتشجيع الأمراء والخلفاء على ذلك، منها ما أورده عن رسالتين للحكم المستنصر تشيران إلى هذا الاهتمام والتمسك بالمذهب وعدم مخالفته، لأنه برأيه أفضل المذاهب، فيقول ما نصه: «فقط نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيت ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم أر مذهبًا أنقى ولا أبعد من الزيغ من مذهبه» ولهذا فمهما بلغ العلماء من الاجتهاد لا يمكنهم مخالفة أحكامه، ويذكر الونشريسي في هذا المجال، أنه لم يبلغ في هذه الملة أحد بعد الأئمة الأربعة رتبة الاجتهاد غير إسماعيل القاضي، ولكنه لم يتميز بمذهب خارج عن مذهب مالك ولا أقوم على استنباط حكم يخالف أحكامه، وكل ما ظهر له مما شذ فيه عن مذهب مالك تناولته بالإنكار وأنظار العلماء وكرت عليه بالتوهين والتضعيف حتى أتلفت وأذهبت أثره فلم يبق له رسم».

- أهمية الكتاب لدراسة الشؤون الحربية:

يتطرق كتاب المعيار إلى بعض المسائل الحربية التي ترد ضمن النوازل وهي تتضمن معلومات قيمة تضاف إلى تلك التي تزخر بها كتب التاريخ. فهناك إشارات إلى مناطق الثغور والمرابطة فيها ومسئولية القتال والدفاع عنها،

حيث كانت مسئولية القتال في غالب الأحوال جماعية، يتحملها القادرون على حمل السلاح من أهل المنطقة، ويساعدهم في ذلك أهل البلد من المقتدرين ماديًا بدفع أجور معلومة لهم لقاء قيامهم بحماية فجاج المناطق التي تتعرض إلى غارات العدو. ومن الأمور الطريفة المتعارف عليها، نتيجة تعرض مثل هذه المناطق للهجمات المستمرة من قبل النصارى، إنه كان يحق للرجل أن يركب فرس جاره وينهزم به دون مشاورة صاحبه، وذلك طلبًا للنجاة له وللفرس، ولكن كان يفترض أن يعيده إلى صاحبه الأصلي بعد انقضاء غارة العدو.

تأخذ مسألة الأسرى وعمليات فدائهم والبحث عنهم حيزًا كبيرًا من نوازل المعيار، فهناك نصوص عديدة تشير إلى أحباس وأوقاف رصدت من أجل فك الأسرى، وهي غالبًا من عصور متأخرة وكانت عمليات البحث عن الأسرى أمرًا طبيعيًا سواء من قبل المسلمين في «دار الحرب»، أم من قبل النصارى في بلاد إسبانيا الإسلامية. وفي الحالة الأخيرة، كان يأتي «الفكاك» وهو الذي يتولى مسئولية فداء الأسرى عادة بعهد من أرض النصارى إلى أرض المسلمين، وكان من المفروض احترام هذا العهد، وإلا تعرض أسرى المسلمين الذين بحوزة النصارى إلى الضرر، مثل امتناعهم عن إجراء عملية الفداء أو غير ذلك. وكان الفداء يتم بدفع مبلغ من المال لصاحب الأسير أو الذي اشتراه من المقاتلين بعد رجوعهم من الثغور أو ساحة المعركة. ولدينا نصوص تخص الحالة الأولى، أي افتداء أسرى المسلمين في «دار الحرب»، حيث يمكن الفداء إضافة إلى بذل المال، بالعبيد، ويمكن أن يتولى هذه العملية ولي الأسير، أو من يفوضه، ويمكن أن يترافق أكثر من شخص واحد في هذه المهمة تقتسمان المؤونة والتكاليف. كذلك ورد ما يشير إلى جواز قيام الرجل المأسور في دار الحرب أن يرهن ولده لقاء فدائه بمائة دينار أو مائتين، ثم يرجع

إلى بلاد الإسلام ليبيع ما لديه من مال أو عقار، ويدبر المبلغ المطلوب لفك رهان الولد. ومن الحالات الخاصة بالأسرى، لا سيما في عهد المرابطين، أنهم كانوا ينقلون بعضًا من أسراهم إلى المغرب، كذلك كانوا ينقلون بعض المعاهدات أيضًا إلى المغرب. وقد أشارت النوازل إلى إحدى هذه الحالات الخاصة بجماعة من المعاهدين المنقولين من إشبيلية إلى مكناسة الزيتون بالمغرب. وقد سمحت لهم السلطات بإرسال وكيل عنهم ليرجع إلى إسبانيا الإسلامية ويبيع أملاكهم هناك، وذلك حسب فتوى قاضي الجماعة بغرناطة أبي القاسم أحمد بن محمد بن ورد 521 هـ/ 1127 م، بناء على استشارة أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين. وأخيرًا يمكن أن يقدم نوازل المعيار معلومات عسكرية عن بعض الأحداث الحربية التي جرت في الأندلس ولم تتطرق إلى تفاصيلها بقية المصادر التاريخية المتوفرة. من ذلك مثلا ما جاء عن الهجوم الذي شنه خايمي الثاني ملك أراغون 709 هـ/ 1309 م على ألمرية. فقد جاء في المعيار النص الآتي: «لما نزل البرشلون في ألمرية، ونصب عليها برج عودين أيد ارتفاعه سور المدينة ست قامات، وقرّبه من سور المدينة، ودخل فيه خمسمائة من المدرعين فدهش منه المسلمون، فانتدب أهل الشورة وعدوا ستة نفر من المسلمين، كل واحد منهم بألف ذهب من العين إن أحرقوه، فخرج النفر المذكورون وأطلقوا النار فيه فاحترق بجميع من كان فيه، فسرَّ المسلمون بذلك ورجع النفر الستة، وقال المسلمون: الذي وعدناكم به قليل في حقكم ونحن نوزع ما وعدناكم به على الناس. إن هذه المعلومات الدقيقة لم ترد في أكثر الروايات تفصيلا عن الحادث، وهي التي رواها أحمد ابن محمد القاضي المكناسي الشهير بابن القاضي، فهو وإن أشار إلى هذه الأبراج القتالية من الخشب، وتمكن المسلمين من إحراقها بالزفت والقطران. لكنه لم يذكر أمر المتطوعين الستة الذين قاموا بالعملية، وما قدم لهم من

مكافأة مادية ساهم بها أهل المدينة لقاء عملهم البطولي الذي أنقذ المسلمين من خطر تلك الأبراج، وأدى بالتالي إلى رفع الحصار عن المدينة[1].

التعريف بابن رشد:

وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، قاضي الجماعة بقرطبة، وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع بها، ومن أبرز الفقهاء المالكية في إسبانيا الإسلامية خلال عصر دولة المرابطين. ولد بقرطبة في عام 450 هـ/ 1058 م، ودرس الفقه والعلوم الشرعية الأخرى على يد شيوخ وعلماء عصره من الأندلسيين أمثال ابن رزق، وابن سراج، وابن خيرة وغيرهم. وتولى ابن رشد قضاء قرطبة بتقديم من أمير المسلمين علي بن يوسف ابن تاشفين المرابطي في عام 511 هـ/ 1117 - 1118 م، «فسار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة»، وامتاز بأنه كان فقيهًا عالمًا، حافظًا للفقه، مقدمًا فيه على جميع علماء عصره، عارفًا للفتوى على مذهب الإمام مالك وأصحابه، بصيرًا بآرائهم، وتصفه المصادر بأنه «من أهل الرياسة في العلم والبراعة في الفهم، مع الدين والفضل والوقار والحلم». وكان للفقيه ابن رشد - الذي عرف عند المؤرخين «بالجد» تمييزًا له عن حفيده الفيلسوف دور كبير في القضاء والفتيا والسياسة. يقصد به القاضي الفيلسوف أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف عند المؤرخين بابن رشد الحفيد. . اشتهر بعمله في مجال الفلسفة والطب، علاوة على أنه كان من قضاة قرطبة وفقهائها البارزين في عصر دولة الموحدين، وتوفى بمراكش في حدود 598 هـ وقبل 595 هـ. ففي مجال القضاء والفتيا، كان الناس يفدون عليه ويبعثون إليه بالرسائل من شتى أنحاء إسبانيا الإسلامية والمغرب يستفتونه، ويأخذون بآرائه وفتاواه في المسائل

---

(1) د. جمعة شيحة، الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص 111.

الفقهية، ومشاكل حياتهم اليومية التي تتطلب معرفة حكم الشرع فيها، وظل متقلدًا لخطة القضاء بقرطبة حتى استعفى - وقيل عزل - في 513 أو 515هـ.

أما في السياسة: فقد وقف موقفًا حازمًا ومشهودًا من حملة ألفونسو المحارب (ابن ردمير) ملك أراغون (أراجون Aragon) على إسبانيا الإسلامية في عام 519 هـ/ 1125 م، والتي قام خلالها بأعمال النهب والتخريب في شرق وجنوب شرق إسبانيا الإسلامية، حيث توجه ابن رشد إلى المغرب في عام 520 هـ/ 1126 م إثر تلك الغارة النصرانية المدمرة على الأراضي الإسلامية، وقابل أمير المسلمين علي بن يوسف المرابطي بالحاضرة مراكش، الذي استقبله بالحفاوة والإكرام، وأوضح له ابن رشد مدى الخطر المسيحي الذي يهدد إسبانيا الإسلامية، وما حدث من المعاهدة (النصارى المستعربين) بها من غدر ونقض للعهد، وخروج عن الذمة، وأفتى بتغريبهم وإجلائهم عن أوطانهم، وهو أخف ما يؤخذ به من عقابهم، واستحسن أمير المسلمين فتواه وأخذ برأيه، وأمر بإجلاء المعاهدين إلى العدوة المغربية «فأزعج منهم إلى بر العدوة في رمضان من العام المذكور (أي 520 هـ) عدد جم، أنكرتهم الأهواء وأكلتهم الطرق...»، كذلك أوصى ابن رشد بضرورة بناء وترميم الأسوار حول المدن، واستمع أمير المسلمين إلى نفسه، وشرع في بناء سور قوي بمراكش - حاضرة المرابطين - في عام 520 هـ/ 1126 م، كما بعث برسائل إلى أمراء المرابطين في مختلف الولايات الأندلسية، يأمرهم فيها بضرورة النظر في الأسوار بجميع الحواضر هناك. وللفقيه ابن رشد نشاط علمي ملموس، ومؤلفاته مفيدة نذكر منها: كتاب «المقدمات لأوائل كتاب المدونة»، و«البيان والتفصيل» و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وغيرها، علاوة على مجموعة النوازل والفتاوى المنسوبة إليه - وهي موضوع بحثنا - والتي اضطلع تلميذه ابن الوزان بجمعها وترتيبها في كتاب مستقل عرف باسم «نوازل ابن رشد».

بعد حياة حافلة بالنشاط والعمل في مجال القضاء والفتيا والتأليف، توفى الفقيه القاضي أبو الوليد بن رشد بقرطبة عقب عودته من مراكش في عام 520 هـ/ 1126 م، ودفن بمقبرة العباس، «بالروضة المجاورة لهم بدفن سلفه»، وشهد جنازته جمع عظيم من أهل قرطبة.

أهمية نوازل ابن رشد:

أوضحت في بحث سابق حول مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي، من خلال نوازل المعيار، مدى أهمية كتب النوازل والفتاوى الفقهية بصفة عامة في دراسة التاريخ الحضاري للمجتمعات الإسلامية، وعلى هذا فتجنبًا للتكرار رأيت أن أركز حديثي في تلك المقدمة الموجزة على الإشارة إلى أهمية نوازل ابن رشد - على وجه الخصوص - في دراسة مجتمع مسلمي إسبانيا في عصر الطوائف والمرابطين. فمن خلال دراستنا لنوازل ابن رشد القرطبي يتضح لنا أنها تتناول العديد من جوانب الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية في الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) وحوالي الربع الأول من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أي في عصري الطوائف والمرابطين. ويلاحظ على تلك النوازل تميزها بالشمولية، بمعنى أنها تتعرض لمختلف مظاهر الحضارة، كما تتميز بتجسيدها لواقع مسلمي إسبانيا ونبض الحياة اليومية بكل دقة ووضوح وتفصيل. ولا شك أن دراسة تلك النوازل والفتاوى وتحليلها يكشف لنا عن نواح مهمة في حياة مجتمع مسلمي إسبانيا ودور الطبقات الاجتماعية فيه، والتي يندر العثور على معلومات عنها في مصادرنا التاريخية. فمن الناحية الاجتماعية تعرضت النوازل لبعض طبقات المجتمع وأهم المشكلات الأسرية (مثل مشكلة زواج المتعة والطلاق وحضانة

الأطفال)، والعلاقات بين الجيران والمنازعات التي تنشب بينهم وأسبابها، علاوة على إشارات تتعلق ببعض الاحتفالات الأسرية، وجوانب من العادات والتقاليد لمسلمي إسبانيا، ودور المرأة في العصر المرابطي وإسهامها في الحياة الأدبية والعلمية. ومن جهة أخرى ألمحت النوازل إلى المذاهب الدينية الغربية على مجتمع مسلمي إسبانيا، والتي اعتنقها قلة من مسلمي إسبانيا، مما أثار قلق الفقهاء المالكية آنذاك. كذلك تسلط النوازل الأضواء على قضية الجهاد ضد النصارى الإسبان، ومدى أهميتها في الأندلس خلال عصر المرابطين، وما ترتب على ذلك من مشكلات اجتماعية، كما تشير إلى مظاهر الرعاية الاجتماعية في المجتمع، وجوانب من القلق الاجتماعي الذي كان مسلمو إسبانيا يحسون به نحو المرابطين البربر. وتحدثت النوازل أيضًا عن مظاهر الفساد والانحلال الأخلاقي في المجتمع، كحوادث السطو والسرقة، والمشاجرات والمنازعات المسلحة التي تنشب أحيانًا بين الأفراد، كما أوضحت السياسة القضائية والإجراءات التي يتخذها القضاة عند تطبيق حد القصاص في القتل، ودور القضاء في الحد من عبث أهل الشر والفساد. ومن الناحية الطبوغرافية والعمرانية، أوردت النوازل العديد من أسماء القرى والحصون والمواضع التي لابد لمعظمها ذكرًا في المصادر التاريخية والجغرافية، كما أعطتنا في كثير من الأحيان وصفًا مهمًا ودقيقًا لبعض قرى إسبانيا الإسلامية، ومدى الارتباط الوثيق بين سكانها، وقد احتوت النوازل على معلومات قيمة عن تأثير ازدياد السكان في مدينة ما على النمو العمراني بها، وما تشتمل عليه الدار في إسبانيا الإسلامية من غرف، والعلاقات الاجتماعية بين سكانها. ومن الناحية الاقتصادية تزودنا النوازل بإشارات قيمة لا ترد عادة إلا في كتب الفتاوى والحسبة، وخصوصًا ما يتعلق بوصف الأرجاء وكيفية بنائها، ومدى اهتمام مسلمي إسبانيا باستصلاح الأراضي البور واستثمارها وتحويلها إلى

حدائق وبساتين مزدهرة، ولم تغفل النوازل الإشارة إلى ملامح الريف الأندلسي، والعملة المتداولة في إسبانيا الإسلامية خلال عصري الطوائف والمرابطين، وأثمان بعض العقارات. وأوضحت النوازل أيضًا مدى تأثير الحروب والفتن واضطراب الأمن على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، كالعلاقة بين الملاك والمستأجرين، ورحلة الحجيج الأندلسيين إلى الأراضي المقدسة، وآثار سقوط بعض الحصون والثغور الأندلسية في أيدي النصارى الإسبان على مسلمي الأندلس اجتماعيًا واقتصاديًا[1].

الحركة الفكرية:

لا يوجد في عصر الولاة إلا بعض الآثار الشعرية القليلة التي وردت على ألسنة الزعماء أو الولاة. وجاء «عبد الرحمن الداخل» وخلف آثارًا من النثر والنظم تعكس تفوقه في هذا الميدان، وكان الداخل فوق براعته الأدبية عالمًا بالشريعة، وجاء بعده ابنه «هشام» فكان مبرزًا في الحديث والفقه، وغلب الطابع الديني على النهضة العلمية في هذه المرحلة، ثم رحل تلاميذ إسبانيا الإسلامية إلى المشرق وتتلمذوا على يد الإمام مالك ونقلوا عنه كتابه «الموطأ»، وعادوا إلى إسبانيا الإسلامية فنشروا مذهب إمامهم بتلك البلاد، وكان الأمير هشام يجل الإمام مالك فساعد ذلك على التمكين لمذهبه في إسبانيا الإسلامية. وفي عهد الحكم بدأت تظهر بوادر النزعة الأدبية إلى جانب العلوم الدينية، وظهر الأدباء والشعراء إلى جانب المحدثين والفقهاء، كما وجد من نبغ في النحو والعروض والأخبار والأنساب وغيرها. وكان الأمير الحكم نفسه أديبًا شاعرًا، وعرف الأندلس في زمنه شعراء مبرزين من أمثال العالم عباس ابن فرناس ويحيى الغزال الجياني. أما في عهد «عبد الرحمن بن

---

(1) د. كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص 14.

الحكم» فقد بلغت هذه الحـركة الفكرية الأولى ذروتها وظهر كتـاب «ميرزون» ومفسرون ومحـدثون وفقهاء وشعراء، وكان الأمير نفـسه يتمتع بمواهب أدبية وشعرية، وانتشرت اللغة العربيـة بين طائفة النصارى المعاهدين، وبرز بعضهم في الكتابة. وشهد عهد الأمير «محمـد بن عبد الرحمن» نهضة أدبية وشعرية ومن أشهر من ظهـروا خلال هذه الفترة الشاعر «عـباس بن فرناس» والأديب الفقيه «أبو عمر أحمد بن عبـد ربه» صاحب الكتاب المشهور «العقد الفريد»، الذي يعتبر من أمـتع كتب الأدب العربي، وكان الأمير عبـد الله أيضًا شاعرًا بارعًا في العربية حافظًا للغريب من الأخبار. أما عصر «عبد الرحمن الناصر» فقد زهت فيه العلوم والآداب، وراجت فيـه سوق العلم، وظهر أكابر العلماء والشعراء من أمثال ابن عبد ربه» المشار إليـه آنفًا، و«محمد بن عمر بن لبانة» الذي انفرد بالفـتيا وحفظ أخـبار إسبانيا الإسـلامية وولى الصلاة فـي المسجد الجامع، وكـان له حظ موفور في الفـقه والنحـو والشعر، ومن مـحاسن هذا العصر «أبو الحـسن جعفر بن عثـمان» المعروف بالمصحفي، البليغ المتـميز في النظم والنثـر، ومن أعلام هذه الفـترة القاضي «مـنذر بن سعيـد البلوطي»، البارع في علوم الـقرآن والسنة، والمعروف بجـودة خطابته وفـصاحتـه وجزالة شعره، وغير هؤلاء كثيرون، وقـد اتخذ الناصر عددًا كبيرًا من هؤلاء العلماء والأدباء حجابًا له ووزراء، مـثل موسى ابن محمد بن حـدير وعبد الملك بن جهور. ومن أعظم شعراء عصـر «الناصر» أبو القاسم محمد بن هانئ الأزدي الإشبـيلي الذي غادر الأندلس ولحق ببلاط الخليـفة المعز الفـاطمي في المهدية بسبب اتهامه بالكفر والزندقة.

وكـان الخليفـة نفسـه أديبًا يهـوى الشعـر وينظمـه ويدني إليه العلمـاء والأدباء. وظهر في عـهد الناصر أعلام المؤرخين الذين وضـعوا أسس الرواية التاريخـية الأندلـسية، وفي مقـدمتـهم أحمد بن مـحمـد بن موسى الرازي

ومعاصره أبو بكر محمد بن عمر المعروف بابن القوطية وأحمد بن موسى العروي. واستمرت النهضة الفكرية وازدادت قوة في عهد الخليفة الحكم المستنصر، وكان نفسه أديبًا عالمًا، ولذلك أقام جامعة قرطبة، وحشد لها الأساتذة، وأنشأ المكتبة الأموية الكبرى، وبذل جهودًا خارقة وأموالا عظيمة حتى يجمع لها آلاف الكتب في مختلف العلوم والفنون،وظهرت أيضًا المكتبات العامة والخاصة، واحتشد حول بلاط الحكم مجموعة من أكابر العلماء منهم «أبو علي القالي» والأديب المؤرخ «محمد بن يوسف الحجاري»، والفيلسوف «ربيع بن زيد» إلخ. ومن شعراء بلاط الحكم المعدودين: طاهر بن محمد البغدادي، ويحيى ابن هذيل، ويوسف بن هارون الرمادي القرطبي، الهجَّاء المعروف بأبي جنيش. وممن نبغ في هذه الفترة: أعظم علماء اللغة في الأندلس «أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي» النحوي الإشبيلي. أما المستنصر نفسه فلم يكن متمكنًا في علم الأنساب وفي العلوم الشرعية فحسب وإنما كان أديبًا شاعرًا ينظم الشعر الجيد. أما المنصور بن أبي عامر فقد كان بحكم نشأته عالمًا متمكنًا في علوم الشريعة والأدب وكان محبًا لمجالس العلماء والأدباء، وبلغ به الأمر أن يصطحب معه طائفة من الشعراء والأدباء في غزواته، وكان أبو زيد العلاء صاعد بن حسن البغدادي شاعره الأثير، وكان ذلك الرجل فوق شاعريته متمكنًا في اللغة والأدب والتاريخ، وهو الذي أجازه المنصور بخمسة آلاف دينار على كتاب ألفه في التاريخ والأدب وأمر بقراءة كتابه في مسجد الزاهرة. ومن أعظم شعراء الأندلس في عهد المنصور «أبو عمر أحمد بن محمد ابن دراج القسطلي» الذي قال عنه «ابن حزم»: «لم يكن في الأندلس أشعر من ابن دراج». ومن أكابر الفقهاء والحفاظ عبد الرحمن بن قطيس قاضي الجماعة في قرطبة، وكان إمامًا في الحديث والسير والأخبار، شغوفًا بجميع الكتب، مشهورًا بالصلابة في الحق. ومن الطبيعي أن تنكمش

الحركة الفكرية بعد سقوط الخلافة، لانشغال الأمة بما دهاها من الفتن، ومع ذلك فقد كان بين الخلفاء والولاة خلال هذه الفترة من يتذوق الشعر وينظمه من أمثال الخليفة المستعين، والخليفة المستظهر وغيرهما[1]. كانت عصور الولاة في التاريخ الإسلامي مراحل تطورية معينة لها مجالها السياسي ومجالها الثقافي والاجتماعي وكان الانتقال من عصور الولاة إلى عصور الإمارة يمثل تطورات جذرية في المجالين السياسي والحضاري. فعصور الإمارة هي التحول من التبعية إلى الاستقلال الذاتي هي عصور بداية اكتمال شخصية الإقليم في الناحية السياسية. وهي في الناحية الثقافية بداية ظهور المدارس الإقليمية، بداية الثقافة الإقليمية ووضوح الطابع المحلي في الأدب والفن والثقافة، وعصور الإمارة هي عصور المنافسة الفكرية الواسعة بين مدارس العالم الإسلامي، والثقافة العربية ثقافة أسرية إلى حد بعيد تعتمد على احتضان أمير أو تشجيع سلطان، وتنافس الأمراء المستقلين على احتضان العلم وتشجيع الثقافة كان من أهم العوامل التي دفعت التطور الثقافي إلى الأمام. فظهور الطولونيين والإخشيديين في مصر صحبه ظهور المدرسة المصرية، ظهور جيل من المؤرخين على رأسهم ابن عبد الحكم والكندي وجيل من الأدباء والمحدثين والقراء وبداية تخصص الإقليم المصري في المجال الثقافي.

وأدى ظهور الأغالبة إلى تفوق مدرسة القيروان في تونس ونشأة ثقافة عربية تونسية في النواحي الأدبية والدينية، وكان هذا حال المغرب الأقصى في عهد الأدارسة. ويحمل عصر الإمارة معه تطوراً اجتماعياً واضحاً مثل اشتداد الحركة الإسلامية ودخول أكثر الناس في الإسلام والتقارب أو الامتزاج بين طبقات السكان الوافدين منهم والأصليين، وتطور الحياة في المدن وظهور

---

(1) د. عبد الله جمال الدين، المرجع السابق، ص 90.

البلاط الإقليمي بثرائه وتقاليده، وتطور الحياة في عاصمة الإمارة وكثرة الوافدين والمهاجرين ليفيدوا من هذه التطورات الجديدة وليعيشوا على مقربة من أصحاب النفوذ. هذه التطورات التي حملها عصر الإمارة كانت ضئيلة أول الأمر في عهد المؤسس الأول للأسرة ثم ازدادت وضوحًا بمضي الوقت حتى بلغت مرتبة الازدهار في عصر أمير معين تتحقق في عهده الوحدة القومية وتتوافر الثروة ويتضح التطور في الحياة، فمصر قطعت شوطًا كبيرًا في عهد خمارويه وتألقت الحياة في تونس في عهد زيادة الله بن الأغلب، وتطورت أحوال المغرب الأقصى تطورًا مماثلا في عهد إدريس الثاني. وعصر الإمارة في الأندلس كان عصر تفوق سياسي ووحدة قومية ولكنه كان عصر نهضة ثقافية واضحة، وظهور المدارس الأندلسية في مجال الفكر الإسلامي، وعهد نهضة اجتماعية بعيدة المدى. وبدأت هذه التطورات ضئيلة في عهد عبد الرحمن الأول ثم قطعت خطوات في عهد هشام والحكم ولكنها بلغت مرحلة الازدهار في عهد عبد الرحمن الأوسط ولم تفقد هذا التفوق في عصر الضعف الذي تلا عبد الرحمن.

نعتقد أن الثقافة العربية في إسبانيا الإسلامية قطعت شوطًا كبيرًا في سبيل التطور في عصر الإمارة وأن ذلك يرجع إلى الأسباب الآتية: ازدياد الرحلة إلى الشرق ازدياد الوافدين من العلماء إلى إسبانيا الإسلامية. وتشجيع الأمراء الأمويين للثقافة العربية. هذا التشجيع الذي سيصل إلى القمة في عهد عبد الرحمن الأوسط. وكتب طبقات إسبانيا الإسلامية تتحدث عادة عن الراحلين من إسبانيا الإسلامية إلى مدارس الشرق طلبًا للعلم، وقد شجع على هذا الرحيل الأمراء المستقلون الذين ظهروا في العالم الإسلامي في ذلك الوقت وحمايتهم للوافدين والغرباء ومساعدتهم ماليًا بقدر ما يستطيعون. وساعد على هذا أيضًا ارتفاع مستوى الدخل القومي في البلاد والانتعاش

الاقتصادي الذي شهدته البلاد، الأمر الذي جعل السفر ميسورًا أمام متوسطي الحال. ازدادت حركة الرحلة إلى الشرق في عهد هشام والحكم وعبد الرحمن، وعن طريق هذا الاتصال الفكري بين المشرق والمغرب تسرب مذهب مالك إلى البلاد في عهد هشام حتى أصبح المذهب الرسمي للدولة، كذلك تسربت علوم أخرى كعلوم الحديث والفقه واللغة. أما عن الوافدين إلى إسبانيا الإسلامية فقد أسهموا بنصيب كبير في تطور الحياة الثقافية في البلاد وكانت الأندلس بالنسبة لأولئك الوافدين المهاجرين بلدًا بكرًا والفرص فيه واسعة والحياة الاجتماعية مفتحة الأبواب، والأمراء لا يدخرون وسعًا في سبيل المساعدة بالتشجيع، ويشبه المؤرخون الهجرة إلى الأندلس في ذلك الوقت بالهجرة إلى العالم الجديد في مطلع هذا القرن.

وكان معظم الذين وفدوا على إسبانيا الإسلامية من أهل الشرق من أحسن العلماء وأهل الأدب والفن، وكانت بلاد إسبانيا الإسلامية بدورها ملجأ لمن سدت في وجهه سبل الرزق في بلاد الشرق. وكان مسلمو إسبانيا قومًا يحسنون النقد لا يكاد الغرب يفد عليهم حتى يتباروا في امتحانه والإيقاع به، ونتج عن ذلك أنه لم يبق في إسبانيا الإسلامية إلا الجيد من العلماء وأهل المعرفة، ومن أمثلة الوافدين إلى البلاد في عصر الإمارات الذين تركوا أثرًا في النهضة الفكرية: زرياب المغني، وابن عبد ربه صاحب العقد الفريد، وأبو علي القالي صاحب كتاب الأمالي[1]. على أن أهم العوامل التي شجعت النهضة الثقافية في عصر الإمارة تشجيع الأمراء الأمويين أنفسهم لم يتخلف واحد منهم عن المساهمة بنصيب في الحركة الفكرية غير أن التشجيع المادي والأدبي زاد في عهد عبد الرحمن الأوسط الذي ورث دولة مستقرة

(1) د. حسن أحمد محمود، المرجع السابق، ص 111.

وخزانة عامرة وكان هو شخصيًا مثالا للرجل المتحضر المهذب واسع الثقافة مصقول الذوق الذي يحب الرفاهية والمستوى الرفيع. وأتاحت سياسة هذا الأمير لإسبانيا الإسلامية أن تتنسَّم عبير الحضارة التي بلغت القمة في عصر المأمون فنقل الأندلسيون من بين ما نقلوا كتب اللغة ودواوين الشعر. وقد عرف عن الأمويين عامة وعن عبد الرحمن الثاني خاصة تشجيعه للوافدين على الأندلس وتشجيعه لأعلام الفكر من أهل البلاد، وتتحدث كتب الطبقات عن تشجيعه لزرياب المغني ولعباس بن فرناس وللشاعر الأندلسي يحيى بن حكم البكري المعروف بالغزال.

ظهرت ملامح المدرسة لمسلمي إسبانيا في الحياة الثقافية فظهر الشاعر الأندلسي الرقيق الغزال الذي يسمى بأبي نواس الأندلسي في وقته وعدم تكسبه بالشعر ومنادمته الأمراء وميله إلى المجون. وظهرت بوادر المدرسة التاريخية بظهور عبد الملك بن حبيب (179 - 238 هـ)، وقد سبق أن أشرنا إلى كتابه المسمى بالتاريخ وهو يمثل المحاولات الأولى لكتابة التاريخ في إسبانيا الإسلامية، كذلك محمد بن موسى الرازي. وقد ترك البلاط أثرًا كبيرًا في الحياة الاجتماعية كان قبله المثقفين والأدباء وعلية القوم، لم يقطع أمويو الأندلس تراثهم القديم بل أعادوا مجالس معاوية وعبد-الملك والوليد التي كان لها أثرها في ظهور دمشق في الحياة الإسلامية. فعل الأمويون في إسبانيا الإسلامية نفس الشيء وساروا في نفس الاتجاه، وتألقت الحياة الاجتماعية في إسبانيا الإسلامية على الخصوص في عهد عبد الرحمن الأوسط الذي وصلت في عهده إمارة إسبانيا الإسلامية إلى قمة الازدهار. وكان من أبرز أعلام الحياة الاجتماعية في بلاط عبد الرحمن: زرياب المغني، والشاعر الأندلسي المبدع يحيى بن حكم المعروف بالغزال. وكانا في سلوكهما الاجتماعي صورة من ذلك المستوى الاجتماعي الذي شاع في عصر عبد الرحمن، لم يكونا

مجـرد علمين من أعلام الطرب والغناء أو الـشعر إنما كـانا من نجوم المجـتمع الإسلامي في إسبانيا الزاهر. كان الحسن بن نافع الملقب بزرياب (من المشرق) كان تلميذًا للمغني الكبير إسحق الموصلي ثم ظهر فنه في عهد الرشيد، ولكنه لم يسـتطع الصـمـود أمام الموصلـي فخـرج من البـلاد واتجـه إلى إسبـانيـا الإسلاميـة، واستدعاه عبد الرحـمن الأوسط وأكرم وفادته ورتَّب له الرواتب والإقطاعات. وكشف عـن مهارة موسيـقية منقطعة النظيـر، جدَّد في الألحان تجديدًا لم يعرفـه أحد من معاصريه، فـقد قيل إنه أضاف للعود وترًا خـامسًا وهو أول من استخدم المجموعات في الغناء، وكان يدرب تلاميذه على ذلك. وقد وضع للموسيقى الأندلسية أساسًا ثابتًا متينًا حتى أصبحت من أرقى أنواع الموسيقى العربية. ولكنه كان له ذوقه الاجـتماعي الخاص في المظهر الشخصي من تصفيف للشَّـعرِ ونظام في الملبس، كان يفرق شـعره ويرسله إلى ما وراء الأذنين. ولم يكن أهل الأندلس يلبسون العمـائم، إنما كانوا يتركون رءوسهم دون غطاء على مثـال جيرانهم من النصارى: فزرياب هذا أول مـن اتخذ ثيابًا للصيف وأخرى للـشتاء، وكانت له ابتكاراته في ألوان الثيـاب وترتيب البيت والأثاث والمائدة، وقـد استطاع بفنه وذوقـه أن يساعـد على انتقـال المجتـمع القرطبي من حـال إلى حال. أما الشخـصية الأخرى فـهي شخصية الـشاعر الغزال، كان طرازًا من الأدباء شـاع ذكره في الحياة الأندلسية فيـما بعد، فلم يكن يتخذ الشعر مادة للكسب إنما كان يتخذه عملا فنيًا خالصًا يقوله إذا شاء، وكان يحيا حيـاة فنية خالصة لا يكترث كثيرًا لشئـون المعيشة إنما ينصرف إلى عمله الأدبي ليجـعله مادةَ حياته، فهو من هذه الناحـية أبو نواس الغرب. لم يكن قلمه مسـخرًا لمدح الناس إنما كان نقادة لا يتردد في الهـجوم. والنقد إذا تراءى له ذلك، وقد كان بينه وبين أهل عصره خصـومات كثيرة، وقد أعجب عبـد الرحمن الأوسط بـه وقربه إليـه ورأى من سلوكه الاجـتماعـي المحبب

وأناقته الفذة ما يجعله صالحًا للتمثيل السياسي فاتخذه سفيرًا بينه وبين الملوك. وكان ناجحًا في سفاراته بسبب حسن تصرفه وكياسته ونجح في جميع المهام التي كلف بها[1]. وكان من مظاهر الحركة العلمية وازدهارها، شيوع التعليم في إسبانيا الإسلامية في ذلك العصر، فقد أصبح عامًا يشمل الجنسين، وكثرت أماكنه ومؤسساته، وكثرت رحلات الطلاب إلى خارج الأندلس لطلب العلم، وغدت اللغة العربية هي لغة العلم والثقافة بصورة رئيسية، وتعلمها الكثير من الإسبان المسيحيين، ولذلك سموا (بالمستعربين). ويذكر أن هشام بن عبد الرحمن الداخل هو الذي جعل اللغة العربية لغة التدريس في معاهد أهل الذمة ومؤسساتهم، وكان لهذا أثره العميق في انتشارها وفي اعتناق الكثيرين للإسلام.

قامت المساجد بدور هام في التعليم عند مسلمي إسبانيا والأمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والطبقات الإسلامية الإسبانية. كما قامت المكاتب بدور هام أيضًا في الناحية التعليمية. فكان الطلاب يتلقون فيها مبادئ العلوم إلى جانب حفظ القرآن الكريم، وقد كثرت هذه المكاتب في عهد الخليفة المستنصر. ويمكن القول بأنها أصبحت مكاتب رسمية تابعة للدولة بعد أن كان المؤدبون يتخذونها في بيوتهم. وفي ذلك يقول ابن عذارى: «ومن مستحسنات أفعاله، وطيبات أعماله، اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن في مكاتب حول المسجد الجامع، وبكل ربض من أرباض قرطبة، وأجرى عليه الأرزاق، وعهد إليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم، وعدد هذه المكاتب سبعة وعشرون مكتبًا منها حول المسجد الجامع ثلاثة، وباقيها في كل ربض من أرباض المدينة. ونستطيع القول بأن

(1) د. حسن أحمد محمود، المرجع السابق، ص 113.

هذه المكاتب قد قامت بدور المدارس في البداية، حتى قامت المدارس بعد ذلك في عصر دولة بني الأحمر في غرناطة. ويشير ابن سعيد المغربي في القرن السابع الهجري إلى أنه لم تكن هناك مدارس في الأندلس تعين على طلب العلم كما كان الحال في المشرق، وإنما كان طلاب العلم يقرأون جميع العلوم في المساجد بأجرة. وفي هذا رد على كثير من الباحثين الذين يتجوزون فيذكرون أنه كانت هناك مدارس في إسبانيا الإسلامية في العصر الأموي ويطلقون على الكتاتيب أو المكاتب هذا اللفظ، ومعلوم أن المدارس لم تظهر في العالم الإسلامي كمؤسسات تعليمية تسمى بهذا الاسم إلا في القرن الخامس الهجري على يد نظام الملك عندما أنشأ المدرسة النظامية ببغداد 457هـ ولم تظهر المدارس بالأندلس بهذا المسمى إلا في عصر دولة بني الأحمر في غرناطة (635 هـ - 897 هـ). وقد قام المؤدبون بدور كبير في التعليم حيث أدبوا أبناء العامة والخاصة، وكان منهم كثير من العلماء مثل الغازي بن قيس، الذي كان يؤدب في قرطبة عند دخول عبد الرحمن الداخل إلى إسبانيا الإسلامية، وأبو الغمر عبد الواحد بن سلام المعروف بالأحدب (ت 209هـ)، وكان عالمًا بالنحو واللغة، وأحمد بن نعيم وكان مؤدبًا بجيان وطليطلة، وجابر بن غيث الذي اشتهر بشدته على الطلاب فقلَّ من تأدب عنده. ومحمد ابن حزم - وهو غير ابن حزم الفقيه المشهور - الذي كان يساعده ابنه وابنته في تعليم الصبيان والبنات في مكتبة بقرطبة. وسعيد بن سلمون بن سيد أبيه، وكان من أهل قرطبة له كتاب يؤدب فيه، وكان صالحًا قرأ عليه كثير من الناس القرآن. ومن مؤدبي أبناء الأمراء والخاصة: هشام بن الوليد الغافقي مؤدب الأمير عبد الرحمن الأوسط، وأبو محمد عبد الله بن بكر بن سابق الكلاعي، وكان عالمًا بالنحو واللغة، مبرزًا في الشعر، أدَّب أبناء الأمير عبد الرحمن الأوسط، وابن أرقم مؤدب عبد الرحمن الناصر. وعثمان بن نصر

ابن عبد الله القرطبي (ت 325 هـ) مؤدب الحكم المستنصر (52). ووليد بن عيسى بن حارث ويعرف بالطنيجي (الطنجي) (ت352 هـ)، وكان بصيراً بالشعر، حسن الاستنباط لمعانيه، جيد النظر فيه، شرح شعر أبي تمام، ومسلم بن الوليد، فأخذ الناس عنه ذلك. «كان مؤدبًا بعيد الاسم في التأديب، يتنافس فيه الملوك» كما قال ابن الفرضي.

وحسين بن وليد بن نصر القرطبي (390 هـ) وهو من تلاميذ ابن القوطية وكان عالمًا بالعربية متقدمًا فيها، وكان مؤدبًا لأبناء المنصور ابن أبي عامر. ومحمد بن خطاب الأزدي وكان يختلف إليه في علم العربية كثيرون من أولاد الخاصة والكبراء، وغير هؤلاء كثيرون ممن ذكرتهم كتب التراجم والطبقات الأندلسية. وقد اتخذ بعض هؤلاء المؤدبين أو المعلمين من التعليم حرفة يتكسبون بها، وكان الواحد منهم يتقاضى جعلا أو مكافأة كلما بلغ أحد تلاميذه مرحلة الإتقان والحذق ولذلك عرفت هذه المكافأة باسم (الحذقة). أما مؤدبو أولاد الأمراء والخلفاء والخاصة، فقد ارتقوا إلى مكانة عالية، حيث كان معظمهم من مشاهير العلماء، وأغدق عليهم الكثير والكثير. ويذكر الزبيدي طبيعة التحصيل العلمي عند هؤلاء المؤدبين فيقول: «ولم يكن عند مؤدبي العربية، ولا عند غيرهم ممن عني بالنحو كبير علم، وذلك أن المؤدبين إنما كانوا يعانون إقامة الصناعة في تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها، وتقريب المعاني لهم في ذلك، ولم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية، وغوامضها، والاعتلال سائلها، ثم كانوا لا ينظرون في إمالة ولا إدغام، ولا تصريف ولا أبنية، ولا يجيبون في شيء منها». فهو يتهم مؤدبي العربية والنحو بقلة التحصيل العلمي، غير أن هذا الحكم العام يأتي جائراً ومجحفًا في حق الكثير من المؤدبين الذين وصلوا إلى مراتب عليا في العلم، وكان منهم كثيرون لهم منزلة كبيرة في نفوس الناس. ومن يتصفح كتب

التراجم والطبقات لمسلمي إسبانيا ومنها طبقات الزبيدي نفسه يجد الكثير من الأمثلة على ذلك مثل أبي جرش الذي ضُرب به المثل في الفصاحة، وأبي بكر الكتاني، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله، وصالح ابن معافي، والرشاشي وغيرهم.

ذكر ابن خلدون بعض مبادئ التعليم عند مسلمي إسبانيا فقال: «إنهم يجعلون القرآن أصلان التعليم، ولكنهم لا يقفون عند ذلك كما يفعل سائر أهل المغرب، وإنما يخلطون في تعليمهم رواية الشعر والترسل، والأخذ بقواعد العربية وحفظها، وتجويد الخط إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبية، وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما، وبرز في الخط والكتابة، وتعلق بأذيال العلم على الجملة». ويمتدح هذا المنهج التعليمي فيقول: «فأفادهم التفنن في التعليم، وكثرة رواية الشعر والترسل، ومدارسة العربية من أول العمر، حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي»[1]. وقد ذكر ابن خلدون أيضًا: أن القاضي أبا بكر بن العربي (ت 543 هـ) قد ذهب إلى طريقة غريبة في التعليم حيث قدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، ثم انتقل إلى الحساب، ثم إلى درس القرآن، فإنه يتيسر عليه بحفظ القرآن في أول أمره فيقرأ ولا يفهم، ونهى عن أن يخلط في التعليم علمان إلا إذا كان المتعلم قابلا لذلك بجودة الفهم والنشاط. وعلق ابن خلدون على ذلك بقوله: «وهذا لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه». ويبدو أن هذا المنهج لم يطبق نظرًا لصعوبته من ناحية ولأن حفظ الصبي للقرآن في الصغر أجدى وأنفع، وجرت العادة بذلك من ناحية أخرى. ويشير ابن العربي إلى المنهج الذي سار عليه مسلمو إسبانيا في تعليم

---

(1) د. حسين يوسف، المرجع السابق، ص 401.

أولادهم فيقول: «فصار الصبي عندهم إذا عقل فإن سلكوا به أمثل طريقة لهم علموه كتاب الله، فإذا حـذقه نقلوه إلى الأدب، فإذا نهض منه حفظوه الموطأ فإذا لقنه نقلوه إلـى المدونة. ثم ينقلونه إلى وثائق ابن العطار ثم يختـمون له بأحكام ابن سهل». ويبدو أن الأستاذ أحـمد أمين فهم من قول ابن خلدون، وذكره لطريقـة ابن العربي في التـعليم أن هذا المنهج الذي رآه ابن العـربي قد طبق. ولذا قال: «وقد ذكر ابن خلدون وابن العربي أن للأندلسيين طريقة في التـعليم تختلف عن طريـقة أهل المشـرق. فهم في المشـرق يحفظون القـرآن للصبي قبل أن يستطيع فهمه، ثم يعلـمونه اللغة العربية. وعيب هذه الطريقة أن الحافظ للقرآن من غيـر معرفة معانيه عرضـة للفهم الخاطئ الذي يبقى في ذهنه على مر الأيام، أما في الأندلس فيعلمـون اللغة العربية أولا ثم يحفظون القرآن بـعد القدرة عـلى الفهم، وعـيب هذه الطريقة أن بعض المتـعلمين عن حفظ القرآن أو تعلم العربية، ثم ينقطعون عن التعليم، ولذلك نصح بعضهم بأن يحفظ الطفل القرآن أولا ولو من غير فهم ثم يتعلم العربية، ثم يعود إلى القـرآن ثانية وقـد استطاع الفـهم». غيـر أن قول ابن خلدون (إنهم يجـعلون القرآن أصـلا في التعليم)، وقول ابن العـربي (فصار الصـبي عندهم إذا عقل فإن سلكـوا به أمثال طريقـة لهم علموه كـتاب الله) يفـيدان غـير مـا قال به الأستاذ أحمد أمين، والواقع أن مسلمي إسبانيا مثل المشارقة ساروا على تعليم أبنائهم القرآن الكريم أولا لأن هذا هو الأصل، وهو الأجدى في الحفظ، وأن المنهج الذي وضعه ابن العربي لم يطبق لصعـوبته من ناحية، ولأن العوائد لا تساعد على تطبيقه من ناحية أخرى كما قال ابن خلدون.

الإجازات العلمية:

وكما أن الإجازات العلمية كانت معروفة في المشرق، فقد انتقلت إلى الأندلس أيضًا بانتقال الكثير من العلماء المشارقة. وأصبح منح الأستاذ الإجازة لطلابه أمرًا شائعًا، بعد تتلمذهم على يديه.

وكانت تسجل في وثيقة من الرق أو الكاغد (الورق)، أو في الكتب التي درسها الطالب بخط الأستاذ نفسه. ومن أمثلة هذه الإجازات ما ذكره ابن الفرضي من أن يوسف بن محمد بن سليمان الهمذاني الشذوني الذي رحل إلى المشرق عشر سنوات وسمع من الكثيرين أجاز له جميع ما رواه وتوفى عام 383 هـ. ولم تكن هذه الإجازات مقصورة على الرجال فقط بل نالتها بعض النساء أيضًا. فقد ذكر الضبي: أن أبا عمرو الداني المقرئ (عثمان ابن سعيد) المعروف بابن الصيرفي (ت 444 هـ) كان يقرئ بالمرية، وقرأت عليه امرأة تدعى (ريحانة)، وكانت تقعد خلف ستر فتقرأ، ويشير إليها بقضيب في يده إلى الوقف، وأنها أكملت السبع عليه، وقرأت عليه خلاف السبع روايات، وطالبته بالإجازة فكتب لها إجازتها بعد توقف. وقد وضع أبو العباس العمري وليد بن بكر بن مخلد (392 هـ) - وكان من أهل سرقسطة، ورحل إلى المشرق، ولقي الكثير من العلماء في بلاد عديدة - كتابًا في تجوز الإجازة سماه (كتاب الوجازة). وهو في هذا الكتاب يحتج على بعض الإجازات العلمية، ويرى أنها غير موثوق بها، وأن الزيف قد شابها. وهذا دليل على قيام البعض بتزييف الإجازات العلمية، للتصدي للإقراء والتدريس طمعًا في المكانة والمنصب، والحصول على المكاسب المادية[1].

---

(1) د. حسين يوسف، نفس المرجع، ص 404.

طبقة المعلمين والمؤدبين:

اهتم ملوك بني الأحمر بالعلوم والآداب على اختلاف أنواعها؛ فأعادوا إلى أذهان مسلمي إسبانيا صورة ازدهار الخلافة الإسلامية في قرطبة. وقد بدا الازدهار الثقافي واضحًا في عهد محمد الفقيه الذي تمتع عصره بأجواء ثقافية رفيعة. ولعل التربية والتعليم اللذين تلقّنهما هذا الملك أثرا بوضوح في اهتماماته العلمية ورعايته للعلم والعلماء. اتصل عصره بعصر السلطان أبي الحجاج يوسف الذي اشتهر بولعه بالعلوم والآداب، فازدهرت الثقافة في عهده؛ إذ أنشأ المدارس والمعاهد التي اشتغل بها جمهرة من العلماء المتضلعين في الآداب واللغة والعلوم، والذين سمح لهم بعقد مجالس واجتماعات فكرية. وبذلك أصبح هذا الملك يمثل النهضة العلمية بالأندلس في هذه الفترة. ولعل من أبرز مظاهر اهتمام الأسرة النصرية بالآداب والعلوم اهتمامها الشديد الذي أولته للمعلمين، فقد سار ملوك هذه الأسرة على منوال واحد في استقطابهم لعدد من المعلمين من مدن وقرى غرناطة ومن بلدان إسلامية أخرى، كالشيخ محمد بن إبراهيم الأوسي المعروف بابن الرقام، (توفي عام 715 هـ)، أقرأ التعاليم والطب والأصول بغرناطة لما استقدمه السلطان محمد الفقيه من مدينة بجاية فانتفع الناس به. والشيخ علي بن إبراهيم بن عبد الله الكناني القيجاطي في عهد السلطان أبي الجيوش نصر عام 712 هـ/ 1312 م فأخذ يقرئ بمسجد غرناطة مختلف العلوم من فقه وعربية وأدب، والشيخ محمد بن عبد الولي الرعيني المتوفي عام 750 هـ/ 1349 م، الذي استدعي للتدريس بغرناطة، ويذكره ابن الخطيب قائلا: «علم علوم القرآن في إتقان تجويده، والمعرفة بطرق روايته، والاطلاع بفنونه... طُلب إلى التصدر للإقراء، فأبى لشدة انقباضه، فنهبت بالباب السلطاني على وجوب نصبه للناس، وكان ذلك في شهر شعبان من عام وفاته فانتفع الناس به». ولم

ينحصر دور استقدام المقرئين إلى مملكة غرناطة على يد سلاطينها فقط، بل نجد بعض وزرائهم واصلوا سياستهم هذه، كالوزير ابن الحكيم الذي حرص على استقدام ابن خميس إلى غرناطة عام 703 هـ/ 1304 م، فأقعده للإقراء بجواره. توفي عام 708 هـ/ 1309 م. وقام الوزير ابن الخطيب كذلك بالبحث عن العلماء واستحضارهم للإقراء بالبلاد، كما فعل مع الفقيه محمد العبدري، الذي نقله من مدينة سبتة نحو غرناطة، وأخذ يقرئ بها إلى أن توفي عام 753 هـ/ 1352 م. وهناك من العلماء من قدم إلى غرناطة آويًا، فلقي كل عناية وترحيب من أمرائها، كالفقيه أحمد بن الزبير بن محمد المتوفي عام 708 هـ/ 1309 م الذي قدم إلى المملكة بعد الخلاف الذي نشب بينه وبين المتغلب على مالقة، فاهتم به الأمير عبد الله بن الأمير الغالب بالله بن نصر، ورحب به وأحسن إكرامه. وكان هذا الفقيه بارعًا في صناعة العربية وتجويد القرآن ورواية الحديث. كما سبب سقوط العديد من مدن إسبانيا الإسلامية الكبرى في يد الممالك المسيحية، كقرطبة وبلنسية ومرسية وغيرها وفود نخبة مهمة من العلماء إلى غرناطة، كان له الأثر في ارتفاع المستوى الثقافي في هذه المملكة، إلى درجة تعيد إلى الأذهان الفترة التي كانت عليها قرطبة في عهد الحكم المستنصر بالله. وقد أجمع عدد من الدراسات على هجرة علماء المشرق إلى إسبانيا الإسلامية، الذين أخذوا يدرسون في مختلف جوامعها ومساجدها، واستمرت هذه الحركة من الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبرية إلى قرب سقوط غرناطة، فلقوا كل ترحيب واهتمام من خلفائها وأمرائها، الذين سمحوا بدورهم للعديد من طلاب إسبانيا الإسلامية بالرحلة إلى المشرق، ومنحوهم وظائف مهمة بالدولة بعد عودتهم، مما مكن أهل إسبانيا الإسلامية من الاغتراف من كتب المشارقة وتعرف مختلف مجالاتهم العلمية والأدبية.

كوّن العلماء من الناحية الاجتماعية طبقة عرفت باسم الفقهاء، احترمها الشعب لعلمها ودينها، واحترمها الحكام لحاجتهم إلى تأييدها، ومكانتها الرفيعة لدى العامة، لذا نجد ملوك بني نصر خصصوا لهؤلاء المدرسين أعمالا يتقاضون عليها «جرايات»، كالفقيه محمد بن محمد النمري الضرير المتوفي عام 736 هـ/ 1335 م، الذي كان بارعًا في حفظ القرآن، توفى بغرناطة تحت جراية من أمرائها لاختصاصه بقراءة القرآن على قبورهم، والفقيه محمد بن أحمد بن فتوح بن شقرال المتوفي عام 730 هـ/ 1329 م، الذي رتب له الوزير أبو عبد الله المحروق جراية بالحمراء، وقلده نظر خزانة الكتب السلطانية، والشيخ أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان القيسي من أهل مالقة المكنى بأبي جعفر، استقدمه ابن الخطيب إلى غرناطة وأسند إليه جراية. وبهذا الشأن يقول: إلى أن نظرت في أمور الملك فانتشلته من مهواه، ودللت البر على مثواه، وأسندت إليه الجراية، ونشرت من تعظيمه الراية. وعن كفاءة هذا الشيخ يذكر ابن الخطيب أنه: «أديب من أدباء هذا العصر، وصدر من صدور كتابه، ومشيخة طلبته، ناظم، ناثر، عارف، ثاقب الذهن، قوي الإدراك، أصيل النظر، إمام الفرايض والحساب والأدب والتوثيق، ذاكر للتاريخ واللغة، مشارك في الفلسفة والتصوف، كلف بالعلوم الإلهية، آية الله في فك المعمي، لا يجاريه في ذلك أحد ممن تقدمه، شأنه عجيب، يفك من المعميات والمستنبطات مفعولا وغير مفعول. وتلقى هؤلاء المعلمون جرايات مقابل أعمال معينة كلفوا بها، كالعمل في المساجد خطباء ومقرئين وأئمة، وفسح لهم المجال للتدريس بهذا المكان، كالشيخ إبراهيم بن علي الذي ولي الخطابة والإمامة بمسجد غرناطة عام 716 هـ/ 1317 م، والذي جمع بين التدريس والقراءة، فقد كان مقرئًا للقرآن وبارعًا في تجويده، بالإضافة إلى أنه كان مدرسًا للعربية والفقه وبارعًا في الأدب. إن أهم مظهر من مظاهر اهتمام

ملوك إسبانيا الإسلامية بالتعليم والمعلمين اهتمامهم البالغ بأماكن التعليم أيضًا، وفي مقدمة هذه الأماكن «المسجد» الذي يعتبر أول مؤسسة تعليمية في الإسلام، ومركزًا للحياة الثقافية الإسلامية. والمسجد في غرناطة كغيره من المساجد الإسلامية لم يكن بيت عبادة فحسب، بل كان مركزًا للحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، ومكانًا لتجمع القضاة. لكن سرعان ما فقدت المساجد هذه الأهمية، واقتصر دورها على إقامة الصلوات الخمس، وذكر اسم الخليفة في الخطبة وذلك بعدما أنشئت المعاهد والجامعات. ولقد أكدت بعض الدراسات أن التعليم في الأندلس طيلة الفتح الإسلامي كان في المساجد بالأساس، ونستدل بعبارة ابن سعيد الذي قال: «وليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون العلوم في المساجد بأجرة». ويحدثنا ابن الخطيب عن الشيخ محمد بن إبراهيم المفرج الأوسي المعروف بابن الدباغ الإشبيلي قائلا: «كان واحد عصره في حفظ مذهب مالك، عارفًا بالنحو واللغة والأدب والكتابة والشعر والتاريخ أقرأ بجامع غرناطة لأكابر علمائها الفقه وأصوله، وأقرأ به الفروع والعقائد العامة مدة، وأقرأ بجامع باب الفخارين، وبمسجد ابن عزرة وغيره. توفي عام 668هـ. وكانت أول محاولة لإقامة مدرسة بغرناطة، عندما خصص السلطان محمد الفقيه منزل الشيخ محمد بن أحمد الرقوطي المرسي ليتولى تعليم الطلبة العلوم الطبية والفلسفية، فبرع في تعليم هذه العلوم ولم يكن يجاريه في ذلك أحد.

لم تعرف إسبانيا الإسلامية المدارس إلا متأخرًا، حين أنشئت فيها أول مدرسة بغرناطة عام 750 هـ/ 1349 م اقتداء بالمدارس المغربية، وهي المدرسة التي أنشأها أبو الحجاج يوسف على يد حاجبه أبي النعيم رضوان النصري عام 750 هـ، وعن هذا الحدث التاريخي يقول ابن الخطيب: أحدث المدرسة بغرناطة، ولم تكن بها بعد، وسبب إليها الفوائد، ووقف عليها الرباع المغلة،

وانفردت بغرناطة، فجاءت نسيج وحده بهجة وصدرًا وظرفًا وفخامة، وجلب الماء الكثير إليها من النهر فأبد سقيه عليها، وتسمى بالمدرسة اليوسفية أو مدرسة غرناطة أو المدرسة النصرية. ولا يزال المتحف الأركيولوجي بإسبانيا يحتفظ ببعض لوحات هذه المدرسة، والتي انتزعت منها بعد إزالة مبناها في أوائل القرن الثامن عشر، وأنشأت بلدية غرناطة في مكانها مبنى حديثًا. ومما كتب في إحدى لوحاتها: أمر ببناء هذه الدار - جعلها الله استقامة ونوراً وعلمًا في علوم الدين على مر الأيام - أمير المسلمين أظله الله بعونه العلي الشهير، السعيد، الظاهر، الرفيع، الهمام السلطان المؤيد أبو الحجاج يوسف ابن علي الكريم، الكثير الخطير، الشهير المجاهد، الفاضل العادل المقدس، الرضي، أمير المسلمين وناصر الدين أبو الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر كافي الله الإسلام صنايعه الزكية وتقبل أعماله الجهادية، وتم ذلك في شهر المحرم عام خمسين وسبعمائة. وزينت جدران هذه المدرسة بأبيات شعرية لذي الوزارتين، لسان الدين بن الخطيب يشيد فيها بهذه المدرسة العلمية(1).

وللمكانة التي أصبحت لهذه المدرسة بمملكة غرناطة، فقد أخذ يفد عليها العديد من العلماء والطلاب من مختلف أنحاء المملكة ومن خارجها؛ فقد أكدت بعض الدراسات وجود بعض الفنادق التي كانت محبسة على بعض مساجد غرناطة، فغدت هذه الفنادق مكانًا مخصصًا لمبيت الطلاب والغرباء الوافدين عليها. كما ألحق بالمدرسة مصلى صغير، تقام فيه الصلاة ولا يزال أثره قائمًا إلى الآن، ومكتبة تابعة لها أمدها ملوك غرناطة بمجموعة من الكتب، من بينها نسخة من كتاب «الإحاطة» لابن الخطيب الذي أوقفه عليها بأمر من سلطانه محمد الثامن (820 - 831 هـ/ 1417 - 1428 م) عام 829هـ.

---

(1) أحمد ثاني الدوسري، المرجع السابق، ص 263.

قام بالتدريس في هذه المدرسة نخبة من علمـاء إسبانيا الإسلامية، ومن بلدان أخـرى، نذكر من بينهم الفـقيـه محـمد بن علي بن أحـمد الخـولاني المعروف بابن الفـخار، توفي عام 754 هـ، كانت له مشاركـة في غير صناعة العربية من قراءات وفقه وعروض وتفسير، تقدم خطيبًا بالمسجد الأعظم وقعد للتدريس بالمدرسـة النصرية. وأبو جعفـر أحمد بن علي بن محـمد بن خاتمة الأنصاري، تـوفي عام 770 هـ/ 1368 م. اجتـهد كثـيرًا في خدمـة المدرسة الغرنـاطية والتدريس لـطلابها. ومنهم أيضًـا الفقـيه فرج ابن قـاسم بن لب الثعلبـي توفي عام 780 هـ/ 1378 م. تولى الخطابة بالمسجد الأعظم وأقـرأ بالمدرسة النصرية عام 754 هـ، وكان قائمًا على الفقه والمعرفة بالعربية واللغة، ومشاركًا في الأصول والفرائض والأدب، ومحمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق من أهل تلمـسان توفي عام 771 هـ/ 1369 م. قلده السلطان أبو الحجـاج يوسف الأول الخطبـة بمسجـده عام 753 هـ/ 1352 م، وأقعـده للإقراء بالمدرسة في حضرته، ومحمد بن محمد بن محارب الصريحي، الذي استـدعى كذلك للإقـراء بالمدرسة النصـرية عام 749 هـ/ 1348 م فقـدم إلى غرناطة واعـتذر فما قـبل فيه عـذره، توفي عام 750 هـ/ 1349 م، والفقـيه منصور بن عبـد الله الزواوي الذي قدم إلى الأندلس عام 753 هـ/ 1352 م، حيث تقـدم مقرئًا بالمدرسـة تحت جراية مهـمة، ويحيى بن أحـمد بن هذيل التجـيبي، توفي عام 753 هـ/ 1352 م. اشتهـر بصناعة الطب، وكان يدرس بمدرسة غرناطة الأصول والفرائض والطب.

عرف عن أهل إسبانيا الإسلاميـة اهتمامهم الفائق بتعليم أبنائهم، وكان لعلية القوم ولأهل الوجاهة قصب السبق في هذا المجال، إذ أخذوا يستأجرون معلمين لأبنائهم. ولقد أشارت بعض الدراسات إلى نوع التعليم الخاص الذي كان سائدًا إسبانيا الإسلامية، والذي كان يلقن لأبناء الأمراء والخلفاء والوزراء

وكبـار رجال الدولة والأغنياء. سمي كـذلك تمييزًا له عن التـعليم العام الذي كـان يلقن لعمـوم الناس. وقـد أطلق على مـعلمي هذه الطبـقة الغنيـة اسم المؤدبين إلا أن كلمة معلم كانت من الألقاب الشائعة بإسبانيا الإسلامية، وكلا المصطلحين عرف منذ عهد الأمويين والعبـاسيين، مع حصرهما في الفئة التي تدرس عامة الشعب، واتسعت لتشمل كذلك أناسًا تولوا تدريس الخاصة فابن الخطيب في ترجمته للأمـير إسماعيل بن فرج بن نصـر يذكر أنه «استدعى له ولأخيه المعلم الشيخ محمد البطروجي ليتولى تعليمهما».

حرص الخلفـاء والأمراء وكـبار رجال الدولة على البـحث لأبنائهم عن مؤدبين من مـستوى ثقـافي عال يتولون تعليـمهم؛ فاشـترطوا في المؤدب أن يكون واسع الاطلاع، بارعًا فـي التلقين، متضلعًـا في مادة تخصـصه والمواد المتصلة بها، وأن تكون ثقافته شاملة لمختلف العلوم الدينية واللسانية والعقلية، كما اهتموا بالجانب الأخلاقي لهذا المؤدب؛ لتأثيره البالغ في تلاميذه وطلبته، فالمؤدب لا يقتـصر دوره على تلقين العلم أو الأدب أو الشعر أو قـواعد اللغة فحـسب، بل يكون قدوة يتـطلع إليه الأولاد في تصـرفاته، ويحتـذى به في كلماته وألفاظه. وإذا كان المعلمون يتلقون أجورهم من جرايات خصصها لهم الحكام من بيت المال أو التـي يتلقونـها عن الأعـمـال التي أوكلت إليـهم في المسـاجد، مـثل الإمامـة والصلاة، والآذان، أو الإقـراء، فإن المؤدبين كـانوا يتلقون أجورهـم بناء على عقد بينهم وبين آباء الطلاب. أما المنهج الـتعليمي لأبناء الخاصة فلم يختلف كثيرًا عن المنهج التعليـمي العام بإسبانيا الإسلامية، وإن كان يختلف في بعض الجزئيـات النابعة من طبيعة الطبقة الاجـتماعية أو الإعداد لمستقبل معين.

صبغ التـعليم في إسبانيا الإسـلامية في كافـة مراحله بالمذهب المالكي، ويعود انتـشار هذا المذهب بإسبـانيا الإسلاميـة - كما سبـقت الإشارة - إلى

مجموعة من طلاب العلم، الذين تلقوا تعليمهم في المشرق على يد الإمام مالك وغيره من كبار العلماء، وبعد عودتهم نشروا هذا المذهب في كل بقاع إسبانيا الإسلامية. ومنذ أن اتخذ هذا المذهب مذهبًا رسميًا بإسبانيا الإسلامية لقي مساندة من أمرائها وملوكها؛ ففرضوا نوعًا خاصًا من التعليم على أساس هذا المذهب، وخصوا بالوظائف العامة من يتبع هذا النوع من التعليم. ولقد اتخذ التعليم سواء في المشرق أو المغرب الإسلامي وجهة دينية بحتة تقوم على أساس تعليم القرآن. وفي هذا المجال يحدثنا ابن خلدون قائلا: اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه من يحصل بعده من الملكات، وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخًا وهو أصل لما بعده؛ لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات. وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه، لكن المسلمين في إسبانيا الإسلامية لم يركزوا جهدهم في تعليم أبنائهم القرآن فحسب، وإنما مزجوا معه مواد أخرى كالشعر وقوانين اللغة والخط مما جعل مسلمي إسبانيا يتميزون ببلاغة لسانية فائقة. وكان التلميذ في إسبانيا الإسلامية يمر خلال مراحل تعليمه على الكتاب أو على يد المعلمين فيوجه إلى حفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة وعلوم أخرى في المرحلة الأولى. وواضح أنه كان بغرناطة عدة مكاتب، لتحفيظ القرآن. وقد حرص مسلمو إسبانيا على أن يبدأ أبناؤهم التعليم في سن مبكرة ما كان سببًا في تكوينهم وتوعيتهم في مراحلهم الأولى، لكن من الصعب تحديد الفترة التي كان يقضيها الطفل في المكتب، ولا شك أنها كانت تختلف حسب قدرة الطفل على التعلم وإمكاناته في الانتقال إلى المرحلة التعليمية الموالية. وفي المرحلة الثانية كان التلميذ يتلقى

تعليمًا أوسع وأكثر تركيزًا كشروح القرآن وتفسيراته وقراءاته، وكذا الحديث والآراء الفقهية، وكل ما له علاقة بالعلوم الدينية أو العلوم اللسانية عامة، كما يمكن أن يبدأ في هذه المرحلة بدراسة العلوم العقلية حسب ميوله واهتماماته؛ فيوجه إلى المساجد ويختار فيها الأستاذ الذي يميل إليه والمادة التي يرغب في دراستها. أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي أكثر أهمية إذ يقوم الطالب فيها بالانتقال من مكان لآخر قصد التركيز والتخصص في ناحية أو عدة نواح من العلوم التي بدأ بدراستها منذ المرحلة الثانية. وإذا كنا نجهل الفترة التي كان يقضيها الطالب في دراسته كي يحصل على إجازة من أستاذه، فالمصادر أشارت إلى حصول الطلاب على إجازات من أساتذتهم مكاتبة، إذ يعترف الأستاذ فيها لتلميذه بما تلقاه عنه من علم، ومدى قدرته على نقل هذا العلم عنه.

بالرغم من الظروف السياسية القاسية، التي عاشتها مملكة غرناطة، فقد استطاعت أن تحقق نهضة أدبية رفيعة كان لملوكها دور كبير فيها؛ إذ اهتموا بالآداب والعلوم والفنون، حتى صارت غرناطة في عهدهم مركز إشعاع ثقافي في المغرب وفي الأندلس جلبت إليها طلاب العلم من كل الأقطار. وفي المقابل ارتحل طلاب الأندلس أيضًا إلى بلاد المشرق لتعرف علومها ولقاء مشايخها. ويرى ابن خلدون أن الرحلة وسيلة من وسائل كسب المعارف والملكات فيقول: «فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ، يفيده تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم. فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال. ولما كانت

لمصر مكانة علمية رفيعة في العالم الإسلامي فقد أصبحت محجًا لطلاب وعلماء غرناطة الذين سعوا للارتحال إليها للقاء كبار مشايخها، كأبي محمد ابن سلمون (669 - 741 هـ) الذي ارتحل إلى المشرق، وحصل على إجازة من عدد من علمائه، وعبد الله بن أبي أحمد بن محمد بن سعيد بن زيد الغافقي سلمون، الذي توفي عام 767 هـ/ 1366 م، وهو من علماء الفقه والسنة، رحل إلى المشرق «وأجازه من أهل المغرب والمشرق والأندلس عدد كبير يزيد على المائة. ومن لم يتمكنوا من الرحلة إلى المشرق فقد حرصوا كثيرًا على الحصول على العديد من الكتب المشرقية عن طريق المراسلة، أو ترقبوا قدوم علماء وفقهاء بلاد المشرق الذين كانوا يزورون العاصمة النصرية من حين لآخر»[1].

منذ أن ظهرت كتابات العالم الإيطالي غياماريا بابييري (Giammaria Barbieri) عام 1581، مرت قرون أربعة تردد فيها القول بوجود جذور عربية في الشعر البروفنسي (Provencal)، كما تردد إنكار ذلك القول. وفي هذه الأيام نجد أنفسنا على قمة موجة أخرى من الحماس للنظرية العربية. لكن الموروث الأدبي، والصور الفنية والبلاغية في الشعر العرب تبتعد بشكل متميز عما يوجد في الشعر الرومانسي القروسطي في وجوه عديدة حاسمة، من أجل ذلك، سيجد القائلون بالأصول العربية أنفسهم واقفين على أرض أشد صلابة إذا استطاعوا تفسير وجوه الخلاف، إلى جانب وجوه التشابه، بين هذين التراثين. والذي أريد قوله أن لا شك بأن شعر الحب البورفنسي وبعض شعر الحب العربي، لا جميعه، يشتركان في بعض الوجوه، وأشدها بروزًا تصوير المحبوب سيدةً بعيدةً عصية المنال، تخاطب غالبًا بصيغة المذكر، وعلى

(1) أحمد ثاني الدوسري، نفس المرجع، ص 270.

الشاعر أن يخـدمها بإخلاص، ولكن بلا أمل في وصال. وفي الشـعر العربي لا يمكن القول إن هذا التراث من أصل وثني، أي سابق على الإسلام. بل إنه قد تطور سريعًا بعد ظهور الإسـلام، وكان من أبرز من يمثله شعراء البدو من المذهب العذري، الذين تعـارف الباحثون على أنهم ازدهروا في شـبه الجزيرة العربية في أوائل العهد الأموي. لكن دراسة الشـعر العذري تثير التساؤل المهم إن كان ذلك الشعر فعلا قد صـدر عن بداة عرب لا يعرفون القراءة والكتابة، كما يدعي التراثيون العرب، أم أنه من تـأليف شعراء العهد الأموي من سكان المدن الذين يدفعهم الحنين إلى الإعلاء من شأن ماضيهم الصحراوي. وتوضح الأفكار والمفردات القرآنية التي يستعـملها هؤلاء الشعراء أن العلاقة بين محب مخلص وسيـدة واحدة، قدر عليه أن يحـبها إلى الأبد، هي علاقـة أوجدتها ديانة التوحيد الجديدة التي أنزلت على النبي وفـيها يخص المرء على عبادة إله واحد، وله جزاء ذلك وعد بحياة أبدية بـعد الموت، وهو أمر لم يكن معروفًا عند العرب أيام الوثنيـة. وبعد ذلك، نجد شعراء الأندلس يشـبهون هذا النوع من الخدمة إمـا بعبادة العقل، كمـا تصفه الأفلاطونية المحـدثة، أو بعبادة الله نفـسه، وذلك بشكل جـريء صريـح. وفي حالات أخـرى، يكون «التأليـه الأدبي» للسيدة، ولو أنه أقل وضوحًا مما في الأمثلة السابقة، في شكل وصف دقيق يقع في المركـز من قصيدة تقـام على نظام الإنشاء الدائري. ومع ذلك، فإن الصور المألوفـة في هذه الأوصاف شديدة الاختلاف عما يـوجد في شعر الرومانس. فالسـيدة العربية توصف عـادة أنها ذات خصر نحيل كـالقضيب، يبرز بين وركين واسعين مثل كثيبي رمل؛ وفي فمها أسنان كاللآلئ، ورضابها مسكر كالخمرة الصرف؛ ووجهـها يشبه بالشمس أو بالبدر ويكشف عن عينين ناعستين كعيني غزال، لكنهما تطلقان سهامًا قاسية تخترق فؤاد المحب فتصيبه بجرح قاتل؛ ومثل ذلك غير قليل في شعر الحب في الديوان الإغريقي. وعند

بعض الشعراء تطلق هذه السهام، وهي أهدابها، من القوس الذي هو حاجبها. ويصبر الشاعر على نصيبه، ويفخر بأنه لا يلوم السيدة على ما تسببه له من ألم، ولو أدى ذلك به إلى الجنون أو الموت. ولا يبقى منه في هذا العالم سوى جسد ناحل براه الشوق حتى ما عاد يرى، ولا يحس له وجود إلا عندما تصدر الحسرات من بين أردية لا تنطوي على جسد. وحسب تقليد نشأ في بغداد العباسية، ثم ذاع استعماله في الأندلس، لم تعد الإشارة إلى السيدة بوساطة اسم مستعار لإخفاء هويتها الحقيقية، بل صار المحب يزهو بأنه يرفض الكشف عن اسمها بالمرة.

وهيهات، دون الذي حاولوا	ذهاب العقول وخوض الفتن
. . . .	. . . .
لسنا نسميك إجلالا وتكرمة	وقدرك المعتلي عن ذاك يغنينا

ولكن في الشعر البروفنسي، لا يكون المحب في العادة قد التقى قط بالسيدة التي يعبدها، وهي بدورها ليست على علم بمشاعره نحوها، أو حتى بوجوده في غالب الأحيان، بينما شعر الحب العربي هو شعر فراق بالأساس؛ ففي الماضي كان العشاق يلتقون في الواقع ويستمتعون بثمرات الحب؛ لكن الشاعر اليوم، وقد افترى عليه أعداؤه، لم يعد قادراً على نيل الوصال الذي بقي يحن إليه.

فالآن أحمد ما كنا لعهدكم، سلوتم، وبقينا نحن عشاقا

ومع ذلك، يبقى الشاعر آملا أن تلين السيدة ذات يوم وتمنحه وصالها من جديد، إن لم يكن في هذه الدنيا، ففي الآخرة:

لو كان وفى المنى في جمعنا بكم   لكان من أكرم الأيام أخلاقًا

....

إن كان قد عز في الدنيا اللقاء بكم   في موقف الحشر نلقاكم وتلقونا

ثم إن هذا نصف ما نريد قوله، لأن قسمًا كبيرًا من شعر الحب في العربية يدور حول الغزل بالغلمان. فكما هو الأمر في التراث الإغريقي، يكون المحبوب هنا كذلك شابًا أمرد، ومن المتعارف عليه أن العلاقة بين الغلام والمحب الذي يكبره سنًا تنتهي عندما يصل الغلام سن البلوغ وتظهر لحيته:

وناصع اللون عسجدي   يكاد يستمطر الجهاما

ضاق يحمل العذار ذرعًا   كالمهر لا يعرف اللجاما

منكس الرأس إذ رآني   كآبة واكتسى احتشامًا

وظن أن العذار مما   يزيل عن جسمي السقاما

وما أرى عارضيه إلا   حمائلا قلدت حساما

يمكن مقارنة هذه العاطفة بما يوجد في أبيات للشاعر الإغريقي ستراتون الساردیسي (Straton of Sardes) (حوالي 117 - 138 م): ألم تكن بالأمس صبيًا، ولم نكن نحلم قط بظهور هذه اللحية؟ كيف برزت هذه الآفة اللعينة، لتغطي بالشعر كل الذي كان جميلا بالأمس؟ يا للسماوات! يا لها من أعجوبة! بالأمس كنت ترويلوس واليوم كيف غدوت برايام؟ يقوم شعر الحب الأندلسي على المجازات الذهنية؛ وهي تشبه ما ألفناه في الديوان الإغريقي وفي الشعر الغنائي من عصر الانبعاث، إذ يستخدم الشاعر صورًا مألوفة وجدها في تراث دنيوي متنوع. وهكذا نجد الشاعر الأندلسي ابن زيدون (394 - 463 هـ/ 1003 - 1071 م) يفيد من الصورة التقليدية في وصف وجه السيدة، الذي يكون في العادة منيرًا كالشمس أو كالبدر، فيقول:

حالت لفقدكم أيامنا، فغدت سودًا، وكانت بكم بيضًا ليالينا

وفي وصف غلام يشرب من كأس خمر، نجد الأمير الأموي مروان بن عبد الرحمن القرطبي (ت 399 هـ/ 1009 م) يقول:

وكأن الكأس في أنمله شفق أصبح يعلو فلقًا
طلعت شمسًا وفوه مغربًا ويد الساقي المحيي مشرقًا
وإذا ما غربت في فمه تركت في الخد منه شفقًا

ويقول ابن زيدون في وصف حضر سيدة ناحل:

إذا تأود آدته رفاهية توم العقود وأدمته البرى لينا

وحول المواضع التي تصيب المحب فيها سهام لحاظ الحبيبة يقول الأعمى التطيلي (ت 520 هـ/ 1126 م) وهو المولود في تطيلة كما يدل اسمه، لكنه قضى أكثر حياته في مرسية وإشبيلية:

ما حال القلوب وفي غمض الجفون عيون ظباها أمضى سهام المنون؟
قسي الحواجب سهامًا عيناه
كنوني كاتب قد خطهن الله

ينطوي الشعر البروفسني على نظام اجتماعي إقطاعي، وإذا صدقنا ما ذهب إليه أندرياس كابلانوس (Andreas Capellanus) المهووس بالقيود الطبقية، فإن «حب القصور» بين عاشق وسيدته لا يصح إلا عندما تكون مرتبته أدنى من مرتبتها. ففي النظام الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن المجتمع يتبع نظام الإقطاع، كما لم تكن هناك أرستقراطية بالولادة. وكما يظهر لنا من حكم المماليك في مصر، حتى العبيد كان لهم أمل أن يصبحوا

ملوكًا. وفي «باب الطاعة» من رسالة في العشق بعنوان «طوق الحمامة» ألفها ابن حزم القرطبي نقرأ بوضوح:

«وقد علمنا أن المحبوب ليس كفؤًا ولا نظيرًا فيقارض بأذاه فقد ترى الإنسان يكلف بأمته التي يملك رقّها، ولا يحول حائل بينه وبين التعدي عليها، فكيف الانتصاف منها»؟

في مثل هذا المجتمع الذي عرف الإماء، يغلب أن يبث الشاعر شكواه إلى المحبوب الذي قد يكون أمة أو غلامًا راقصًا أو أميرة من أرومة ملكية. وبالمقابل يمكن الملوك أن يوجهوا قصائد حب القصور إلى جواريهم وإمائهم. وفي هذا المعنى نجد ابن خروف القرطبي (ت 601 هـ/ 1205 م) يصف غلامًا راقصًا بالتعابير التالية:

ومنوع الحركات يلعب بالنهى — لبس المحاسن عند خلع لباسه
متأود كالغصن بين رياضه — متلاعب كالظبي عند كناسه
بالعقل يلعب مقبلا أو مدبرًا — كالدهر يلعب كيف شاء بناسه
ويضم للقدمين منه رأسه — كالسيف ضم ذبابه لرئاسه

وعلى النقيض من ذلك، يشير ابن زيدون إلى سيدته، الأميرة، ولادة بنت المستكفي آخر خلفاء قرطبة، كما يلي:

ما ضر أن لم نكن أكفاءه شرفًا — وفي المودة كاف من تكافينا؟

ونجد الأمير الحكم بن هشام القرطبي (حكم بين 180 - 206 هـ/ 796 - 822 م) الذي عرف عهده بالقسوة، يغدو أسير حب خمسٍ من جواريه أعرضن عنه ورفضن مقابلته، فراح يبث هذه الشكوى:

قضب من البان ماست فوق كثبان ... ولين عني وقد أزمعن هجراني
ملكنني ملكًا ذلت عزائمه ... للحب ذل أسير موثق عان
من لي بمغتصبات الروح من بدني ... غصبنني في الهوى عزي وسلطاني

....

ظل من فرط حبه مملوكًا ... ولقد كان قبل ذاك مليكًا
إن بكى أو شكا الهوى زيد ظلمًا ... وبعادًا يدني حمامًا وشيكًا
تركته جاذر القصر صبا ... مستهامًا على الصعيد تريكا
يجعل الخد واضعًا فوق ترب ... للذي يرتضي الحرير أريكًا
هكذا يحسن التذلل للحر ... إذا كان في الهوى مملوكًا

وليس الحب الذي تغنى به شعراء الأندلس علاقة لا تبلغ الوصول. فهي علاقة تصور أحيانًا سيطرة على الرغبة الجسدية، المؤلمة على الرغم من ذلك، كما نجد في مقطوعة لأبي عمر أحمد بن فرج الجياني (ت 366 هـ/ 976 م):

وطائعة الوصال عففت عنها ... وما الشيطان فيها بالمطاع
بدت في الليل سافرة فباتت ... دياجي الليل سافرة القناع
فملكت النهى جمحات شوقي ... لأجري في العفاف على طباعي
وبت بها مبيت السقب يظما ... فيمنعه الكِعام عن الرضاع
كذاك الروض ما فيه لمثلي ... سوى نظر وشم من متاع
ولست من السوائم مهملات ... فأتخذ الرياض من المراعي

ويعبر عن عاطفة مماثلة صفوان بن إدريس المرسي (560 - 598 هـ/ 1165 - 1202 م):

يا حسنه، والحسن بعض صفاته ... والسحر مقصور على حركاته
بدر لوان البدر قيل له اقترح ... أملا لقال أكون في هالاته
وإذا هلال الأفق قابل شخصه ... أبصرته كالشكل في مرآته
والخال ينقط في صفيحة خده ... ما خط فيها الصدغ من نوناته
ضاجعته والليل يدني تحته ... نارين من نفسي ومن وجناته
وضممته ضم البخيل لماله ... أحنو عليه من جميع جهاته
أوثقته في ساعدي لأنه ... ظبي أخاف عليه من فلتاته
وأبي عفافي أن أقبل ثغره ... والقلب مطوي على جمراته
فاعجب لملتهب الجوانح غلة ... يشكو الظمأ والماء في لهواته

وفي أمثلة أخرى يبلغ الشوق الوصال، باللجوء إلى الحيلة أحيانًا، كما في مقطوعة لابن شهيد القرطبي (382 - 426 هـ/ 992 - 1034 م):

ولما تمدد من سكره ... ونام ونامت عيون العسس
دنوت إليه على قربه ... دنو رفيق دري ما التمس
أدب إليه دبيب الكرى ... وأسمو إليه سمو النفس
أقبل منه بياض الطلا ... وأرشف منه سواد اللعس
فبت به ليلتي ناعمًا ... إلى أن تبسم ثغر الغلس

وأخيرًا، يجب ألا يغيب عن البال أن شعر الحب في الأندلس يعتمد على تراث أدبي طويل يمتد في العمق إلى القرن الخامس الميلادي في جزيرة العرب قبل الإسلام، في أقل تقدير. ولو فرضنا أن شعراء إقليم بروفنس كانوا يعرفون من العربية الفصيحة ما يكفي لفهم المعنى الظاهر في أية قصيدة، يكون من الصعب الاعتقاد أنهم كانوا على دراية كافية بذلك التراث الأدبي الذي يقوم عليه الشعر الأندلسي بحيث يستطيعون التعرف على الإشارات الكثيرة إلى ذلك التراث. ولتوضيح هذه النقطة، لننظر في استعارة توسع فيها ابن الحاج من أهل لورقا (Lorca) (برز في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) حيث يصف اللحظة التي تبدأ فيها لحية الغلام بالظهور، فتشير بذلك إلى نهاية حب الشاعر له:

ما كنت إلا البدر ليلة تَمُّهِ	حتى قضت لك ليلة بمحاق
لاح العذار فقلت وجه نازح	إن ابن دأية مؤذن بفراق

ولا يمكن استيعاب المغزي الكامل لهذا المقطع من دون معرفة عميقة بالشعر الجاهلي، حيث يكون الغراب طائر شؤم. فنعيق الغراب ينذر بحلول فصل الجفاف، عندما تضطر القبائل البدوية إلى الرحيل عن بعضها لرعي إبلها في مواضع أكثر بعدًا عن مرابعها في موسم الأمطار. وهكذا يكون الغراب في الشعر العربي نذير فراق، لأن وصوله يشير إلى قرب رحيل المحبوبة مع قبيلتها، تاركة وراءها الشاعر المتيم يندب فقدانها. إن هذا العرض الموجز لبعض المظاهر الكبرى والموضوعات البارزة في شعر الحب الأندلسي يثير بعض الأسئلة التي تحمل القائلين بالتأثير العربي في الشعر البروفنسي على تقديم أجوبة شافية عنها قبل أن تتقدم آراؤهم من مجال الفرضيات إلى مجال الحقائق الثابتة. كما يقدم هذا العرض كذلك أمثلة من محتوى ذلك الشعر

ليكون مقدمة لابد منها لدراسة مشكلات الشكل، التي تكون العلاقة فيها بين الشعر العربي والرومانسي مسألة مختلفة تمامًا.

لننتقل الآن إلى ناحية فنية أخرى من الحديث. وهنا يغدو من الضروري تقديم نظرية أخرى أكثر حداثة، تتزايد أسسها في الحقائق وثوقًا يومًا بعد يوم، ألا وهي الجذور الرومانسية في شعر المقطع الأندلسي. فعندما أشار صموئيل شتيرن (Samuel Stern) في مقالة رائدة نشرها قبل أربعة عقود إلى وجود بعض الأشعار الهسبانو - عبرية تنتمي إلى نمط الموشحة، وتنتهي بكلمات تجري على اللهجة الأيبيرية - الرومانسية العتيقة المعروفة باسم المستعربة، وعندما ازداد هذا المظهر وضوحًا في الموشحات الأندلسية بعد عدة سنوات في أبحاث إميليو غرثيا غوميز (Emilio Garcia Gomez) حدثت ثورة في معرفتنا بعدد من الآداب، لم يكن مؤلفو تلك الأبحاث ليتوقعوا آثارها؛ وبعض تلك الآثار ما يزال غير مقبول في بعض الحلقات العلمية. وخلافًا لما يتردد عن وجود اختلاط وتقارب في إقليم بروفنس، مما لا يوجد ما يدعمه من الوثائق حتى اليوم، فإننا هنا أمام دليل جذاب من النصوص. وهكذا، عند الحديث عن الجذور الأيبيرية - الرومانسية لشعر المقطع الأندلسي، لا أجد من غير الإنصاف أن نتذكر المثل التركي «الكلاب تنبح، لكن القافلة تسير». فننظر في بعض ما يدعم أو يناهض هذه النظرية. من المعروف لدى المختصين في هذا الحقل أن الشعر العربي القديم، الذي تعود جذوره إلى تراث شفوي سابق على الإسلام، يقوم على نسق من الارتجال الذي ازدهر في شبه الجزيرة العربية، إنما يعتمد على نظام الوزن الكمي، كما هو الحال في الشعر الإغريقي واللاتيني. ويحتوي هذا النظام على ستة عشر بحرًا كان أول من وصفها ووضع قوانينها العروضي القروسطي الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ/ 791 م). ثم إن هذا الشعر يتكون من أبيات تتفاوت عددًا،

وتجري جميعًا على الوزن نفسه في القصيدة الواحدة، وينقسم البيت فيها إلى شطرين، يكون الشطر الأول غير مقفى عادة، بينما يلتزم الشطر الثاني قافية تتكرر في نهاية كل بيت من أبيات القصيدة. وعلى النقيض من ذلك، تخبرنا مراجع غربية قروسطية مشهورة أن نوعين من أشكال الشعر العربي قد ظهرا في الأندلس: الزجل والموشحة. وبعد ذلك شاع هذان الشكلان من الشعر حتى امتدا إلى المشرق من شمال المغرب العربي إلى قلب العالم الإسلامي حيث ما زالا مستعملين. لقد كان هذان النوعان من التجديد الأندلسي موضع دراسة متكررة، بالنسبة إلى بعضهما، وذلك عند النقاد المحدثين، كما كان الأمر عند العلماء العرب في العصور الوسطى. وقد أدى ذلك إلى أن يطلق عليهما بعض الباحثين اسم «الجنسين الشقيقين» وكان وراء تلك التسمية عدة أسباب مقنعة: فكلاهما شكل مقطعي، وكلاهما متقاربان من حيث البنية. وفي كليهما عناصر من مفردات محكية بدرجات متفاوتة. وثالثًا، يمثل كلا الشكلين ابتعادًا محيرًا عن قواعد العروض العربية الموروثة. ورابعًا، ثمة العديد من أصحاب الموشحات ممن نظم في الزجل، والعكس صحيح كذلك، وخامسًا، تحتوي الموشحات أحيانًا على مقاطع مأخوذة من الزجل مباشرة ويوجد العكس من ذلك أيضًا. من وجهة نظر لغوية، يتألف الزجل جميعًا من العروبة المحكية بلهجة مسلمي إسبانيا وتنثر فيه أحيانًا مفردات وعبارات بلغة الرومانس الهسبانية. وعلى النقيض من ذلك الموشح الذي يكون بالعربية الفصيحة، باستثناء الجزء الأخير منه، الذي يكون عادة بلغة عامية، عربية أو رومانسية، أو بمزيج من الاثنين(1).

---

(1) جيمس ت مونرو، الزجل والموشح في الشعر الأندلسي، الحضارة العربية الإسلامية، ص 582.

يمكن التفريق بين الجنسين من حيث البنية: ففي الزجل يكون البدء دائمًا بالمطلع، وهو يتكون عادة من بيتين بحرف روي واحد (أ - أ) ويأتي بعدهما عدد غير محدد من المقاطع، يتكون المقطع منها من ثلاثة أبيات في العادة (لا دون ذلك) وتدعي هذه المقاطع «أغصانًا» تلتزم قافية واحدة في الغصن الواحد، تتغير في الغصن اللاحق (ب ب ب/ ج ج ج/ د د د. .) ثم يأتي الجزء الأخير من الزجل ليلتزم قافية المطلع (أ) لكنه يقدم نصف عدد أبيات المطلع وقوافيه تمامًا. ويدعى هذا الجزء باسم «المركز». ثم إن هذه الأغصان جميعها متناظرة، ولو أنها قد تتبع وزنًا مختلفًا عن وزن المراكز. وتكون هذه المراكز بدورها متناظرة في العادة. وهكذا يكون أبرز أمثلة الزجل يتبع نظامًا من القوافي على شكل أأ - ب ب ب أ - (أأ) ج ج ج أ (أأ) د د د أ (أأ)... إلخ (ومنه تطوير وتعقيد لاحق بسبب إضافة القوافي الداخلية).
ونظام الموشح الأساس يشبه ما يوجد في الزجل، إلا أن المراكز تكرر جميع الأبيات والقوافي الموجود في المطلع: أأ - ب ب ب أأ (أأ) ج ج ج أأ (أأ)... إلخ. وهناك ثلاثة فروق أخرى: (1) حوالي ثلث الموشحات الأندلسية الباقية تفتقر إلى المطلع. (2) يتكون العدد الأكبر من الموشحات من خمسة مقاطع وحسب، بينما تكون الأزجال أكثر طولا. (3) الجزء الأخير، المركز يدعي باسم الخرجة، ويكون بالعامية عادة، ويكون مستعاراً من خرجة أخرى في الغالب، من زجل آخر أو موشحة أخرى. وثمة ما يزيد الأمور تعقيداً في وجود شكل هجين، يقع جميعه بالعامية العربية، مثل الزجل نفسه، كما سبق وصفه، لكنه يحتوي على مراكز تكرر جميع الأبيات والقوافي الموجودة في المطلع، كما يوجد في الموشحة. وهذا الشكل الذي اتبعُ شتيرن في تسميته «الزجل شبيه الموشح»، خلافًا «للزجل الصرف» يشترك مع الموشحة في كونه قد يجيء دون مطلع، ويغلب أن ينتهي بخرجة

مستعارة، وهو في العادة يتكون من خمسة مقاطع. ومن حيث البنية، يكون هذا الشكل الهجين موشحة، لكنه من الناحية اللغوية زجل. وحقيقة أن الزجل يقع جميعه بالعامية، بينما تكون العامية في خرجة الموشح وحسب، وأن بنية الزجل الصرف أبسط من بنية الموشحة تؤدي بنا إلى القول إن شكل الزجل أسبق الاثنين، وإن الموشحة شكل لاحق، في محاكاة تتسم بمزيد من المعرفة اللغوية الأدبية. ومع ذلك، تواجهنا في هذه المرحلة مشكلة توثيق ذات خطر، إذ يخبرنا بشكل واضح أحد العلماء العرب من العصر الوسيط أن الموشحة قد «اخترعت» في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وأن أول من «اخترعها» محمد بن محمود القبري من شعراء بلاط الأمير القرطبي عبد الله «المرواني» (الذي حكم بين 275 و300 هـ/ 888 و912 م). لكن أشعار محمد ومن جاء بعده مباشرة قد ضاعت، بحيث لا يوجد لدينا سوى نصوص تعود إلى بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وأقدمها من نظم عبادة بن ماء السماء (ت 418 هـ/ 1027 م) وخلاف ذلك، إذ لسنا نعلم من اخترع الزجل، نرى أن أقدم ما وصلنا من الأزجال، حتى عهد قريب، يعود إلى ابن قزمان (ت 555 هـ/ 1160 م).

وهذا يعني أن نصوص الزجل قد ظهرت حوالي قرنين من الزمان بعد اختراع الموشحة، وأقل من قرن بعد أقدم ما لدينا من الموشحات. وباتباع تسلسل وضعي من التفكير، وجد كثير من الباحثين أن الزجل مشتق من الموشحة، وراحوا يبحثون عن تفسير لموقفهم يقول إن الجماهير قد تناولت ذلك الجنس الأدبي الرفيع وأحالته إلى «ذوق ثقافي أدنى» وأكثر شعبية. لكن هذه الفرضية تتجاهل مسألة مهمة: هي أن ابن قزمان ومن جاء من بعده مباشرة لم يكونوا شعراء شعبيين لمحض أنهم كانوا يؤلفون أشعارهم بالعامية. فالواقع أنهم جميعًا شعراء من أصحاب المعارف الواسعة، لا يقلون علمًا عن

مؤلفي الموشحات، وكما مر بنا، يغلب أن نجد الشاعر نفسه يتخطى الحد الفاصل بين هذا الجنس الأدبي وذاك. وقد ترك لنا ابن قزمان نفسه موشحة واحدة من نظمه. كما أن أزجال ابن قزمان لم تكن موجهة لعامة الناس. بل إن أغلب تلك الأزجال كانت مدائح تخاطب رعاة الأدب من أصحاب العلم والمال، بينما كانت قصائد الحب التي نظمها، إذ يغلب أن تنطوي على موضوعات شعبية، تكشف في الوقت نفسه عن معرفة عميقة بالموضوعات العربية التقليدية القديمة وبالتاريخ الأدبي. وثمة مسألة أخرى هي أن بنية الزجل الأندلسي تتشابه بشكل ملحوظ مع أقدم نمط بدائية وانتشاراً شائعًا من الشعر الزجلي بلغة الرومانس، وبخاصة نمط زيجيليس (Zejeles) القشتالي، ونمط فيرلايس (Virelais) الفرنسي، وكنتيغاس (Cantigas) الغاليسي، وبالاته (Ballate) الإيطالي، ودانساز (Dansas) البروفنسي. وبالمقابل، ليس في الشعر العربي ما يناظر بشكل دقيق أو مقنع ما نجد في أمثلة الزجل. من أجل ذلك، يحق لنا الظن أنه من الممكن أن الزجل الأندلسي قد اقتبس شكلا عروضيًا سابقًا من جنس شعري بلغة الرومانس كان شائعًا في غرب رومانيا عندما فتح العرب شبه الجزيرة الأيبيرية. وفي الآونة الأخيرة، كان هذا الظن المشروع تمامًا موضع جدل عنيف. يغلب عليه عوز في المعرفة وبُعد عن الاعتدال، من جانب عدد من العلماء الذين كانوا، في أحسن الأحوال، على حق في إصرارهم أن الأشكال الرومانسية المزعومة التي تشبه الزجل الأندلسي يعود تاريخها جميعًا إلى ما بعد أزجال ابن قزمان. وهنا ينشأ الاحتمال الذي يسعى هؤلاء الباحثون إلى توكيده أن الزجل الرومانسي يمكن أن يكون مشتقًا من شبيهه العربي الأندلسي، لا العكس. وحسب هذه الفرضية. نعود أدراجنا إلى المسألة الخلافية حول الأصول العربية للشعر الغنائي بلغة الرومانس.

في العرض السابق، حاولنا أن نقدم بشكل موجز قدر الإمكان نتائج الأبحاث العلمية التي انتهت إلى مراجع هائلة عن الموضوع. كما هو الحال في جميع أنواع التلخيص. يدرك المرء تمامًا أن طمس ظلال المعاني قد يؤدي إلى تبسيط مفرط. ولكن لم يكن من التوفيق بد. لأغراض الوضوح. ويفرز العرض السابق ثلاث مسائل مهمة: الأولى، من ظهر قبل الآخر: الزجل أم الموشحة؟ والثانية، من أثَّر في الآخر: شعر المقطع الرومانسي أم العربي؟ والثالثة: أين حدث التقارب الشديد: في إقليم بروفنس أم في شبه الجزيرة الأيبيرية؟ ومن الطبيعي أن يذهب أصحاب النظرية العربية إلى القول بأسبقية الموشحة، التي يرون أنها مشتقة من الشعر العربي القديم. ويضيفون أن الموشحة بعد اختراعها في القالب القديم غدت في أيدي العامة زجلا باللغة العامية، التي ما لبثت أن أدخلت عليها بعض مفردات الرومانس. وما يزال هؤلاء الباحثون، حتى عهد قريب، يملكون تواريخ موثقة تدعم ما ذهبوا إليه. وعلى النقيض من ذلك، نجد القائلين بالنظرية الرومانسية لا يملكون وثائق قديمة بما يكفي لدعم آرائهم، مما اضطرهم إلى افتراض وجود شعر غنائي شعبي بلغة الرومانس أخذت عنه الموشحة عن طريق الخرجة المحكية أو العامية. وهم يؤكدون أن الزجل نشأ عن الموشحة بطريقة الانتشار الشعبي نفسها التي اقترحها خصومهم، حيث يبدو أن الجانبين المتعارضين لا يتفقان إلا في المسألة. وفي كلتا النظريتين الكثير مما يتطلب التفسير، وبخاصة تلك المسألة المحيرة حول الوزن، الذي ترى فيه جماعة محض توسع في نظام الكم العربي القديم، بينما يرى الجماعة الأخرى أنه اقتباس في العربية من عروض النبر المقطعي في لغة الرومانس. إن مشكلة الأوزان تتطلب دراسة أوسع، وهي من التعقيد بحيث يصعب تناولها فنيًا وتفصيليًا في هذا المجال، وهي تشكل موضوعًا سوف أعود إليه في مناسبة أخرى. ولنكتف بالقول هنا أن

بعض الموشحات والأزجال تجري على الأوزان العربية القديمة، بينما نجد الغالبية العظمى منها تقوم على أجزاء من تلك الأوزان أو على تحويرات عنها، متخذة بذلك إيقاع نبر بارز لا عهد للتراث العربي القديم به. وفي هذا المجال يكون الفرق بين شكل القصيدة ذات الروي الواحد وبين الشكل المقطعي العربي غير مختلف عن الفرق بين الشعر اللاتيني القديم القائم على الوزن الكمي وبين الشعر اللاتيني القروسطي القائم على النبر، وإضافة إلى ذلك، حيث توجد أوزان خليلية مجزوءة أو محورة، يوجد إلى جانبها في جميع الأحوال أشكال مألوفة من الشعر الأيبيري - الرومانسي ذي الطابع الشعبي، تضارعها في الإيقاع ونظام القوافي وعدد المقاطع في البيت الواحد. وثمة صفة مميزة أخرى في شعر المقطع الأندلسي هي مزج الأوزان، مقتربة في هذا من التراث الهسباني - الرومانسي دون التراث العربي.

في دراسة قمت بها مؤخرًا مع الأستاذ سامويل ج. آرمستيد (Samuel G. Armistead) اقترحنا بعض الأسباب الجديدة الملحة التي تدفع إلى القول إن الموشحة مشتقة من جنس من الزجل الشعبي الحقيقي القديم المنظوم بالعربية المحكية والرومانس معًا، هو اليوم مفقود، لكنه كان موجودًا شِفاهًا. وقد عرضت المزيد مما يدعم هذا الاقتراح، مما يقوم على الدليل الداخلي، وذلك في دراسة لاحقة. ومما يناسب أغراض هذه الدراسة فإن موجز جدلنا كما يلي: من الخصائص التي تميز الموشحة أن كل قطعة شعر يجب أن تنتهي بخرجة تتألف عادة بالعامية العربية أو الرومانس. وبهذا المعنى تتناقض الخرجة مع ما يسبقها موضوعًا ولغة. ولم نبلغ من قبل منظر عربي قروسطي مشهور بأن مخترع الموشحة في أواخر القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي كان «يقتطف اللفظ العربي العامي والرومانس ويسميه المركز «أي الخرجة» ويقيم عليه الموشحة». ولكننا نستطيع أن نبين، بعدما توافرت الأمثلة، أن كثيرًا من

هذه الخرجات هي نصوص فعلية اقتطفها الوشاح من مطلع قصيدة سابقة كان يعارضها الشاعر ويقلد تركيبها. لذا يوجد لدينا دليل صلب أن الخرجة نواة شعرية مستقلة بني عليها الموشح. وقد أشرت كذلك إلى أن الخرجة في قصيدة لاحقة إذ تجري بالعامية عادة، ويفضل أن تكون مستعارة من مطلع قصيدة سابقة، فنحن أمام ظاهرة تكون فيها الخرجات، على قدر ما يوجد في الأمثلة المؤلفة، مطالع من أزجال سابقة. ويمكن إثبات ذلك منذ اللحظة التي تظهر فيها النصوص، ويمكن القول كذلك إن العملية نفسها ربما كانت تجري خلال الفترة غير الموثقة، التي قد ترجع إلى العهد الذي اخترعت فيه الموشحة. ومهما يكن من أمر، فإن الموشحة، منذ بروزها في ضوء التاريخ، كانت تقوم على الزجل تحديداً، وليس العكس من ذلك. إضافة إلى ذلك، من الصعب أن نجد تفسيراً منطقيًا لظاهرة الاستعارة الفريدة هذه ما لم نأخذ بعين الاعتبار عاملا آخر لم يكن موضع اهتمام كاف حتى عهد قريب، وهو أن الموشحات والأزجال لم تكن أشعاراً مقصورة بالأساس للقراءة أو الإلقاء. بل يمكن أن نبين أنها، خلافًا للشعر العربي القديم، ومثل نظائرها الرومانسية المزعومة، كانت من الأغاني بالأساس. وبهذا المعنى، نجد ابن رشد في تعليقه على كتاب الشعر لأرسطو، في حدود العام 570 هـ/ 1174 م، يناقش فقرة يميز أرسطو فيها بين ثلاثة أنواع من التمثيل الفني: الإيقاع واللغة والنغم. ويشير أرسطو إلى أن هذه الأنواع يمكن أن تستخدم منفصلة أو مجتمعة. ولكي يفسر هذه النقطة لقرائه العرب، يلجأ ابن رشد إلى مثال من الأدب العربي: «وهذه قد توجد كل واحد منها مفرداً عن صاحبه - مثل وجود النغم في المزامير، والوزن في الرقص، والمحاكاة في اللفظ؛ أعني الأقاويل المخيلة غير الموزونة. وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها - مثل ما يوجد عندنا في النوع الذي يسمى الموشحات والأزجال، وهي الأشعار التي استنبطها في هذا اللسان

أهل هذه الجزيرة. فإن أشعار العرب ليس فيها لحن وإنما هي إما الوزن فقط وإما الوزن والمحاكاة معًا فيها».

وفي معرض التعليق على أرسطو، يقدم ابن رشد تفريقًا مهمًا: خلافًا للشعر العربي القديم «أشعار العرب» التي تفتقر إلى اللحن (ولو أننا قد نضيف أنها ربما كانت في الغالب تنشد بمصاحبة الموسيقى) فإن الموشحات والأزجال هي أغان بالأساس؛ ملمحًا بأنها كانت تؤلف عادة طبقًا لألحان موجودة من قبل. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الأغاني المقطعية كانت تؤلف لتغنى في جوقة كالآتي: يبدأ المغني بإنشاد المطلع وحده، ثم تكرره الجوقة. ثم يغني المقطع الأول ينتهي بقافية تشبه قافية المطلع. وهذا يشير إلى الجوقة أن تعيد غناء المطلع. فإذا فرغت الجوقة من ذلك يشرع المغني بإنشاد المقطع الثاني، وهكذا. ولدينا ما يكفي من الأدلة القروسطية والحديثة، الداخلة والخارجة، بالعربية والعبرية والرومانسية، على هذه الطريقة في الأداء، التي فصلت فيها القول في دراسة أخرى، وهي طريقة ما تزال متبعة حتى اليوم في إنشاد الزجل الشمال إفريقي. والواقع أن فهم وضعية الأداء تساعد في تفسير نظام القوافي في هذا الجنس من الشعر، وهو نظام محير خارج سياق الغناء. ويتبع ذلك القول إن وظيفة الخرجة في الموشحة لا تقتصر على الناحية الشعرية، بل هي وظيفة لحنية كذلك بمعنى عملي جدًا، لأنها تشير إلى المنشدين اللاحقين، في ثقافة تفتقر إلى نظام في التسجيل اللحني، إلى النغمة الصحيحة التي يجب أن يغني بها نص معين. يضاف إلى ذلك أنه، بوجه عام، يجب أن يحتوي المطلع على تبيين من الشعر على الأقل، أو شطرين، يتساوقان مع فاصلين من الموسيقى، وبوسعنا افتراض تفسير تكويني للفرق البنيوي بين الزجل والموشحة: إذا كان النمط الأكثر شيوعًا من مطلع الزجل يحتوي على بيتين، كما هو الحال؛ وإذا كان الوشاح يقصد إلى مثل هذا

الزجل؛ وإذا بدأ باستعارة مطلع، كما نعرف أنه يحدث غالبًا، فإن الموشحة التي ينظمها على الخرجة المستعارة يجب أن تكرر نظام قوافي الخرجة في المراكز السابقة، بل في مطلعها بالذات، وإلا فقدت الموشحة تناظر القوافي فيها (أي: أأ، ب ب ب. أ [أأ]، ج ج ج أ [أأ]، د د د أ [أأ]، هـ هـ هـ أ [أأ]، و و و أ [أأ]). وهكذا يمكن تفسير الفرق بين بنية الموشح والزجل إذا افترضنا أن الزجل ليس شقيق الموشح بل والده. وتكون النتيجة أن أسبقية الزجل على الموشحة في الزمن تغدو عاملا ذا أهمية حاسمة في فهمنا هذه الظاهرة في شموليتها. في دراستين نشرتهما مؤخرًا، أوردت أدلة وثائقية تدعم هذا الرأي. يتحدث ابن قزمان (ت 555 هـ/ 1160 م) عن أسلافه في نظم الزجل، ويعود بهم إلى قرن سابق على عهده، وثمة زجل منها يعود إلى أحد أولئك الزجالين. كما توجد أيضًا أشعار بالعبرية تجري على بنية الزجل في مجموعة أشعار ابن جبيرول (حوالي 411 - 449 هـ/ 1020 - 1075م). وثمة مخطوطة عربية تم نسخها عام 440 - 441 هـ/ 1049 م، ولابد أن يكون أصلها أقدم بكثير، لأن ما بين أيدينا ترجمة عن نص لاتيني يعود إلى الفترة الفيزيقوطية، تحتوي على مقتطفات من القانون الكنسي لتوضع بين أيدي المستعربين، يرد فيها[1]. «لا يسمح لرجال الدين حضور جلسات الأزجال في الأعراس وحفلات الشرب، بل يجب أن يغادروا قبل بدء هذه الفعاليات من موسيقى ورقص وينسحبوا من المكان». كما توجد رسالة حول تنظيم الأسواق في إسبانيا الإسلامية كتبها عام 319 هـ/ 931 م محتسب اسمه عبد الرؤوف، تقدم لنا معلومات إضافية.

«إن الذين يطوفون بالأسواق منشدين الأزجال والأزياد وغير ذلك من ضروب الغناء محظور عليهم ذلك عندما يدعى الناس إلى الجهاد أو إلى

(1) جيمس ت مونرو، نفس المرجع، ص 590.

الحج. ولكن [إذا] كانوا يدعون الناس إلى المشـاركة (في هذه الأفعال) بشكل مناسب فلا ضرر في ذلك».

من هذه المعلومات يغدو واضحًا أن الزجل كان شكلا قديمًا جدًا في شبه الجزيرة الأيبيـرية، وأن أصوله كانت شفوية وشـعبية، وأنه كان مـوجودًا قبل اختـراع الموشحة بقـرنين من الزمان على الأقل. وفي هذه المـرحلة يغدو من الضروري اقتطاف فـقرة شهيرة للكاتب الأندلسـي ابن بسام (الذي كان يكتب في حـدود عـام 499 – 502 هـ/ 1106 – 1109 م). يقـدم النـص وصـفًـا للموشحـة وكذلك تسلسلا زمنيًا لتطورها: «وكانت صنعـة التوشيح التي نهج أهل الأندلس طريقتهـا، ووضعوا حقيقـتها، غير مرموقـة البرود ولا منظومة العقود، فأقـام عبادة هذا منآدها، وقوم ميلهـا وسنادها، فكأنها لم تسمع في إسبانيا الإسلامية إلا منه، ولا أخذت إلا عنه، واشتهر بها اشتهارًا غلب على ذاته وذهب بكثير من حسناته وهي أوزان كثر استـعمال مسلمي إسبانيا لها في الغزل والنسـيب، تشق على سماعـها مصـونات الجيوب (يتـرجمهـا مونرو: الصدور) بل القلوب. وأول من صنع أوزان (يترجمها مونرو: [إيقاعات] هذه الموشحات بأفقنا واختراع طريقها – في مـا بلغني – محمد بن محمود القبري الضرير). وكان يصنعها على أشطار الأشعـار، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة، غير المستعملة (يحرفـها مونرو إلى: الأوزان المزعومة، غير الموجودة) يأخذ اللفظ العـامي والعجمي ويسـميه المركـز (يضيف مونرو: أي الخـرجة) ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيهـا ولا أغصان (يحرفها مونرو إلى: دون أية قواف داخلية في المركـز أو في الأغصان). وقيل إن ابن عـبد ربه صاحب كتاب العقد الفريد أول مـن سبق إلى هذا النوع من الموشحات عندنا. ثم نشأ يوسف بن هارون الرمادي فكان أول من أكـثر فيها من التـضمين في المراكز. يضمن كل مـوقف يقف عليه في المـركز خاصـة فاستـمر على ذلك شـعراء

عصرنا كمكرم ابن سعيد وابني أبي الحسن. ثم نشأ عبادة هذا فأحدث التضفير. وذلك أنه اعتمد مواضع الوقف في الأغصان فيضمنها، كما اعتمد الرمادي مواضع الوقف في المركز. وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان، إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب. وقد أثبت سن شعر عبادة في هذا الفصل ومن سائر كلامه ما يدل على تقدمه وإقدامه». كان ابن بسام عالمًا واسع الاطلاع على فنون الشعر العربي في تراث العصر الوسيط، وعند النظر من داخل ذلك التراث لا تبدو عبارته في وصف الموشحة تلك العبارة المشوشة التي يظنها بعض القراء المحدثين. فالموشحة في عبارته توصف من حيث أصلها وتطورها التاريخي، ومن حيث تشابهها واختلافها مع المستوى الذي حددته قواعد الشعر العربي القديم. وفي هذا الصدد، من المفيد أن نتذكر فيما يتعلق بالحالة الأخيرة أن واحدًا من أشهر التعريفات للشعر العربي القديم هو ما أورده قدامة بن جعفر البغدادي (ت بعد 320 هـ/ 932م) بأن «الشعر كلام موزون مقفي، يفيد معنى». وهذا التعريف، مع ما يتبعه من تحليل يورده قدامة، يميز أربعة عناصر رئيسية في الشعر القديم: الوزن والقافية والكلام والمعنى.

ومن منظور هذه المقاييس الأربعة يزداد وصف ابن بسام للموشحة وضوحًا: فمن حيث الوزن، يخبرنا ابن بسام أن هذه الأشعار وإن لم تكن من الأوزان الخليلية، إلا أن فيها نوعًا من «الإيقاع»، وهو ما يشبه الأوزان المفترضة، غير المستعملة فعلا في الشعر العربي. وإذا يضيف ابن بسام أن تلك الأشعار كانت تقوم على مركز عامي يستعيره الشاعر، فإنه يقدم سببًا لتفسير هذا الابتعاد الغريب عن الأوزان الخليلية. أما بخصوص القافية فإن صاحبنا يذكر المركز والغصن، مشيرًا بذلك إلى أن الموشحة كانت مقطعية في

طورها الأول، مبينًا ما يميزها من تنوع في القوافي، وهو ما نجده في الأمثلة اللاحقة. وعلى النقيض من ذلك، فقد تطورت القافية الداخلية بالتدريج، ولم تكن موجودة أول الأمر. ثم صارت تظهر على المراكز، وبعد ذلك على الأغصان. وعندما يأتي الحديث عن الكلام فإن ابن بسام يؤكد على الفرق الكبير في هذا المجال بين الشعر القديم والموشحة، مشيرًا إلى المركز أو الخرجة في الموشحة التي تجيء بالعربية العامية والرومانس، مضيفًا أن هذا العنصر العامي مستعار، وهو ما يقيم الشاعر عليه شعره. وفي الحديث عن المعنى أو المحتوى، يؤكد ابن بسام على أن الموشحة كانت تستخدم أساسًا في شعر الحب.

وفي حديثه عن الموشحة عمومًا، يقول ابن بسام إنها ليست من أجناس الشعر الشعبي، وإنها كانت اختراعًا قدمه إلى الأدب العربي شاعر ضليع في المعرفة. ولكن، بما أن الموشحة كانت تقوم على جنس شعبي، أي الزجل، فلابد أنها كانت تشبه ذلك المثال الذي تقوم عليه، وتختلف عنه كذلك. ويضيف المؤلف قوله إن هذا الاختراع قد تم في إسبانيا الإسلامية، وعلى يد شاعر مسلم، وأن شعراء إسبانيا الإسلامية اللاحقين قد حسنوا فيه، وإن أهل إسبانيا الإسلامية قد طوروا فيه كثيرًا. ومن حيث إن هذا الجنس الجديد يقوم على مراكز تجري على عامية عربية وعلى لفظ رومانسي، فإن النص معرض الحديث يوحي كذلك بأن أنساق الوزن الكمي والبنية المقطعية في الموشحات المبكرة كانت تعديلات قصد منها تطويع العروض العربي والتقطيع إلى ما يوجد في الشعر الشعبي العربي والرومانسي. وبما أن هذين النوعين من الشعر الشعبي لا يقومان على النظام الكمي فقد أدى ذلك حتمًا إلى اضطرابات في النظام الخليلي إلى درجة لم يعد معها من الممكن أن نفيد كثيرًا من النظر في هذا الشعر على أنه يقوم على النظام الخليلي. ويشير هذا المقطع من كلام ابن

بسام كذلك أن أحـد الأنواع المبكرة من الموشحة كان يتـألف من أشطار وكان الأول منها غـير مقـفى. وهذه الناحيـة سمة بارزة في نمـط شائع من الزجل الرومـانسي والعـربي. ويؤكد ابن بسـام بعـد ذلك أن القوافـي الداخلية قـد أضيفت لاحقًا إلى هذا الشكل من الموشـحة، في المراكز أولا ثم في الأغصان بعد ذلك. ومن المؤسف أن هذه المسألة لا يمكن التحـقق منها بالرجوع إلى ما بين أيدينا من موشـحات لأن أقدام الموشحـات لدينا تعود إلى عبـادة من ماء السماء الذي أوصل التـقفية الداخلية إلى غايتـها. لكن الزجل الأندلسي يقدم توكيدًا قيمًا جدًا لما عـرضه ابن بسام من تطور الموشحة. فمن بين 149 زجلا في ديوان ابن قزمان يوجد 82 منها دون وقفة وسطى.

يأتي بعد ذلك 40 زجلا تتكون من أشطار غير مقفاة داخليًا في القصيدة كلها (نمط القبري) تمامًا كما يوجد في أغلب الأزجال الرومانسية. ثم يأتي 17 زجلا مـقفاة داخليًا في المراكـز والأغصان (نمط عـبادة) وبعدها عشـرة أزجال مقـفاة داخليـا في المراكز وحدهـا (نمط الرمادي). وبمعنى آخر، إنـنا نجد في الزجل بقايا ما يناظر الأشكال المفقودة التي يشيـر إليها ابن بسام من الموشحة. يقول التـيفـاشي وهو تونسي من أهل القرن السـابع الهجـري/ الثالث عـشر الميلادي في فصل عـن الموسيقى في إسبانيـا الإسلامية «إن غناء أهل إسـبانيا الإسـلاميـة في القديم كـان إما على طريـقة النصـارى أو على طريقة حـداة الإبل». ويضـيف أنه بعد ذلك بكثـير جـاء الفيلسـوف والموسيقي ابـن باجة (ت533 هـ/ 1139 م) و«جمع بين أغـاني النصارى وأغـاني المشرق، فـأوجد بذلك نمطًا لا يوجد في غير إسبانيا الإسلامية، فمالت إليه طباع أهلها وتركوا كل مـا عداه». وقـد بقي هذا التـراث الموسـيـقي، القائم علـى الموشحـات والأزجال أسـاسًا، مـاثلا إلى اليوم في المغرب الـعربي. ففي مـقالة نشـرتها مؤخرًا بالاشتراك مع بنجامين م. ليو (Benjamin M. Liu) أشرنا إلى أن النظام

اللحني فـي هذه الأغـاني التي تؤدى هذه الأيام في المغـــرب العـربي هو في الأسـاس الأدوار الأوروبية الـقروسطيـة المسـمـاة روندوفيـرلاي (Rondeau, virelai). ولم نكن نحن أول من أشـار إلى ذلك. ففي دراسـتين رائدتين عن الموسيـقى في إسبـانيا الإسلامـية المعاصـرة التي تقوم على أغـان من المغرب وتونس، أشـار جوزيف م. باجـولزيك (Jozef M. Pacholczk) أيضًا إلى أن هذا التراث الموسيـقي هو من الروندو. وكانت دراستنا تتناول نصـوصًا أشمل بكثير، بعضهـا من أغاني إسبانيا الإسلامية القروسطـية الموثقة، جمعناها من مصدر مختلف وأكثر اتساعًا ممن سبقنا، فعادت تؤكد ما وصل إليه باجولزيك ويضيـف المؤلف إن التشـابه الكبيـر بين نظام الروندو في أنماط الموسيـقى في إسـبانيـا الإسـلاميـة الحديثـة وبين أغـاني الرومانس الـقروسطيـة يؤدي إلى احتمالين: إما أن العرب قد اسـتعاروا التركيب اللحني في الروندو من أغاني الرومانس القروسطية، أو أن العكس هو الذي حدث.

أحسن باجولزيك صنعًا إذ توقف عند هذا الحـد في أبحاثه. فقد كانت المادة الموسيقية الصرفة التي تناولهـا غير كافية للكشف عن الاتجاه الذي سلكه ذلك الأثر الواضح. لقد اعتـمدت مع زميلي في بحثنا المشـترك على نصوص كثيرة عديدة، عربية وأوروبية قروسطيـة، كان كثير منها نصوصًا أدبية لم تكن مألوفة لدى علماء الموسـيقى، مما ساعدنا في التوكيد أن اتجاه التـأثير الموسيقي كان من الموسيـقى الرومانسية القروسطـية إلى الموسيقى العربيـة. إن التركيـب اللحني في الروند المستعمل في المغرب العـربي لا يقتصر على كونه من أصل رومانسي، بـل إن تراث إسبانيـا الإسلامـية الحديث في المغـرب يكشف عن غيـاب ربع النغمـة الذي يميز الموسـيقى العربـية المشرقـية، والذي لا تعـرفه الموسيـقى الأوروبية، بينما نجد هذا الـتراث في المغرب يكشف عن كثـير من الألحان ذات الطابع الغريغوري (Gregorian) لا المشرقي. إن ما وجدناه ينطوي

على مضمون واحد على الأقل: حقيقة أن التيفاشي وغيره من علماء العرب في العصور الوسطى لم يكن لديهم شك بأن الموسيقى الرومانسية قد غيرت بشكل واضح تراثهم الغنائي في وقت مبكر من تطوره، مما يشير إلى أن النظرية القائلة بأن شعر التربادو الغنائي بلغة بروفنس يعود في أصوله إلى شعر إسبانيا الإسلامية هي نظرية تتطلب إعادة نظر.

وبعبارة أخرى - كما يشهد علماء عرب معاصرون - إن الموسيقى والشعر في إسبانيا الإسلامية «العربيين» قد جرى عليهما تعديل من الموسيقى والشعر في التراث الهسبانو - رومانسي. قد يحس المرء براحة أكثر في قبول الأدلة السابقة على أنها قاطعة، ولو أن بعضها وليس جميعها ظرفية، لو أمكن التحقق أن الشعر المقطعي المنظوم بلغة الرومانس كان موجوداً فعلا في تاريخ مبكر. وفي هذا الصدد يسعفنا الفيلسوف اليهودي ابن ميمون. فقد كان يكتب في الأندلس في حدود عام 560 هـ/ 1165 م في تعليقه على المنشأ بعنوان كتاب السراج، فينصرف إلى نقاش حول السماح بغناء الموشحات في الأعراس ومجالس الشرب. فهو يشكو أن بعض أحبار الشريعة اليهودية يمنعون غناء الأشعار بالعربية، حتى تلك التي ينطوي على مضامين خلاقة عالية، بينما يسمحون بأشد الأغاني إفساداً إذا كانت تغنى بالعبرية. ويعارض ابن ميمون التيار السائد في الرأي إذ يجادل قائلا: «إذا وجدت موشحتان عن الموضوع نفسه، أي الموضوع الذي يثني ويمدح غريزة الشبق، ويدفع النفس إلى (ممارستها) وكانت إحدى هاتين الموشحتين بالعبرية، وكانت الثانية بالعربية أو بالرومانسية فإن سماع تلك التي بالعبرية والنطق بها من أشد ما يبعث على اللوم من الأعمال في نظر الشريعة المقدسة، بسبب رفعة اللغة العبرية فليس من اللائق استعمال العبرية في ما هو غير رفيع. بوسع المرء أن يستنتج من هذه الفقرة أنه، في محيط إسبانيا الإسلامية، كانت المؤلفات المقطعية

بالرومانسية تسمع بشكل عام، مما قد يدفع إلى القول بكثير من الشقة إن الأغاني الرومانسية التي أبهجت قلوب السامعين والعرب، كانت في شكلها الوزني مستقاة في زمن مبكر كوسيلة لجنسين شعريين، لكن اللغة والصور الفنية والتقاليد الأدبية في تلك الأغاني كانت من التراث العربي. وإذا لم أكن مخطئًا تمامًا فيما ذهبت إليه، فإن عملية التهجين هذه هي التي ولدت الزجل الذي أنجب بدوره الموشح. وإذا لم تكن هذه النظرية مغلوطة، فإننا أمام حالة فذة، نجد فيها شعراء العربية يستعيرون عناصر محلية من تراث أهل البلاد. ثم ينزلون عليها طابعهم الخاص الذي لا يمكن تقليده[1].

علوم اللغة:

بالرغم من قدوم الكثير من العرب أثناء الفتح وبعده إلى الأندلس، ومعهم لغتهم وأشعارهم، وأيامهم وأخبارهم، وبذرهم البذرة الأولى، إلا أن ذلك لم يكن علمًا منظمًا، حتى جاء الأمويون فأرادوا بناء دولتهم ومنافسة العباسيين والفاطميين الذين كان من أسباب حضارتهم ازدهار الحركة العلمية، ومن هنا رأيناهم يستدعون كبار العلماء من المشرق للمساهمة في نشر الثقافة العربية، إلى جانب من قدم بنفسه. ومنهم أبو علي القالي إسماعيل بن القاسم بن عبدون الذي كان أبوه مولى لعبد الملك بن مروان واستدعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر فقدم إلى إسبانيا الإسلامية 330 هـ «فسمع الناس منه، وقرأوا عليه كتب اللغة والأخبار والأمالي، وعظمت استفادتهم منه». وقد تتلمذ على يديه الكثيرون بإسبانيا الإسلامية، وأملى على طلابه كتابه الشهير (الأمالي)، وكذلك كتاب (النوادر). وكان من أشهر تلاميذه الحكم بن عبد الرحمن الناصر الذي تأدب على يديه، وكان لذلك أثره الكبير في حبه

(1) جيمس ت مونرو، نفس المرجع، ص 595.

للعلم، وجمعه للكتب. وأسس بذلك أول مدرسة للدراسات اللغوية بإسبانيا الإسلامية. يقول ابن حزم - وهو من هو - «كتاب نوادر أبي علي وهو ذيل الأمالي، ميار لكتاب الكامل الذي جمعه المبرد. ولئن كان كتاب المبرد أكثر نحوًا وخبرًا، فإن كتاب أبي علي أكثر لغة وشعرًا».

ومن مؤلفاته أيضًا: كتاب الممدود والمقصور، وكتاب البارع في اللغة، رتبه على حروف المعجم، وكان نحوًا من ثلاثة آلاف ورقة، وذكر أنه لم يؤلف مثله، وقد ظل في قرطبة ينشر علمه حتى توفى 356 هـ. وقد برز في هذه الفترة أيضًا عدد من مسلمي إسبانيا الذين تتلمذوا على يد القالي مثل: أبي بكر الزبيدي الذي اختصر كتاب العين، وألف كتاب طبقات النحويين واللغويين، وكتاب لحن العامة، وكتاب الأبنية في النحو، وكتاب الواضح في العربية. وكان مؤدبًا للأمير هشام بن الحكم المستنصر. ومن مسلمي إسبانيا المولدين الذين اشتهروا بالدراسات اللغوية أيضًا أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المشهور بابن القوطية (ت 367 هـ) الذي برع في الفقه والتاريخ أيضًا. يقول عنه ابن الفرضي «وكان عالمًا بالنحو، حافظًا للغة، متقدمًا فيها على أهل عصره، لا يشق غباره، ولا يلحق شأوه، وله في هذا الفن مؤلفات حسان منها كتاب تصاريف الأفعال، وكتاب المقصور والممدود، وغير ذلك، وكانت كتب اللغة أكثر ما تقرأ عليه، وتؤخذ عنه». ويقول عنه الحميدي: «كان إمامًا في العربية، وله كتاب الأفعال لم يؤلف مثله». ومن الذين برعوا في هذا المجال أيضًا: صاعد البغدادي، الذي وفد إلى إسبانيا الإسلامية أيام المنصور بن أبي عامر 380 هـ، فتلقاه وأكرمه، متشبهًا بالناصر في تلقيه لأبي علي القالي. وكان صاعد عالمًا باللغة والأدب والأخبار، سريع البديهة حسن الشعر، بارع الارتجال، محبًا للتجوز والمزاح حتى اتهم بالكذب. وكان لمحاوراته ومناظراته مع الكثيرين أثر كبير في تنشيط الحركة اللغوية والأدبية.

وله كتاب (الفصوص) الذي أملاه في مسجد مدينة الزهراء التي بناها المنصور على غرار الأمالي لعلى القالي، ويذكر أن المنصور كافأه عليه بخمسة آلاف دينار.

الأدب: ما كاد العرب يضعون أقدامهم في إسبانيا، ويستقرون فيها حتى أخذوا في نشر لغتهم وأدبهم، وقد كان للانشغال بالفتح، وتثبيت أقدام المسلمين في البلاد أثره في قلة الأدب شعرًا ونثرًا في عصر الولاة. ثم بدأت تشهد في عصر الإمارة (138 - 300 هـ) أولى الخطوات نحو أدب إسبانيا الإسلامية له سماته وخصائصه المميزة. فقد ظهر أول جيل من الأدباء والشعراء الذين اهتموا بالبيئة في إسبانيا الإسلامية وأحداثها. ولم يقتصر الاشتغال بالأدب على طوائف الشعب، بل شارك فيه بعض الولاة والأمراء، كما لم يعد وقفًا على الوافدين من المشرق فقط، كما كان الحال عمومًا في عصر الولاة. وبالرغم من أن شعر إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة قد ساعد في اتجاه المدرسة التقليدية في المشرق، إلا أنه وجدت له سمات أخذت تشكل أولى ملامحه منذ نشأته كشعر إسبانيا الإسلامية. ومن أهم شعراء هذه الفترة: أبو المخشي عاصم بن زيد العبادي الذي يتصل نسبه بالعباد نصارى الحيرة، وكان والده من جند الشام الذين قدموا إلى الأندلس، ونزل كورة البيرة، فنشأ ابنه في بلدة تسمى (شوف) ونبغ في الشعر حتى صار ألمع شعراء هذه الفترة. وقد اشتهر بالهجاء المقذع لمخالفيه حتى عير بأصله النصراني، وقد اختص في أول أمره بالأمير سليمان بن عبد الرحمن الداخل، وأكثر من مدحه، وامتد به العمر حتي عهد عبد الرحمن الأوسط، وذكر البعض أنه توفى في عهد الحكم الربضي. قال عنه الرازي مؤرخ الأندلس الأول «كان شاعر الأندلس في حينه، وهو صاحب المعاني الحسنة، والنوادر الكثيرة، والقول الغزير». ولم يصلنا من شعره إلا القليل. وممن يعدون من شعراء هذه

الفترة أيضًا الأمير عبد الرحمن الداخل، وكان شاعرًا مجيدًا وناثرًا بليغًا وله أبيات مشهورة في وصف نخلة وهي:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة

تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل

ومن مشاهير شعراء هذه الفترة أيضًا: عباس بن ناصح الثقفي، وكان من أهل الجزيرة الخضراء ورحل مع أبيه إلى مصر والحجاز والعراق، فنال من العلم في الفقه والحديث والأدب، واتصل بالأمير الحكم ابن هشام ومدحه، فاستقضاه على شذونة والجزيرة. ويتسم شعره بنزعة بدوية واضحة، فيه الكثير من الخشونة وقلة الصقل، والسذاجة في الأفكار والصور والقلق في الألفاظ. ومن شاعرات هذه الفترة كذلك (حسانة التميمية) التي تعتبر أولى شاعرات الأندلس الحقيقيات، وكانت من أهل البيرة، وقد ورثت الشعر عن أبيها أبي الحسين. وعندما توفى لجأت إلى الحكم الربضي. فأمر بإجراء رزق شهري عليها، وكتب إلى عامله على البيرة (جابر بن لبيد) أن يجهزها بجهاز حسن، ولما توفى الحكم لم ينفذ هذا العامل ما أمره به، ونالها منه شيء من الضر فشكت للأمير الجديد عبد الرحمن الأوسط بن الحكم بأبيات شعرية فعزل هذا العامل وأمر لها بصلة فبعثت إليه بأبيات تشكره فيها. وقد حدثت تغيرات كبيرة في المجتمع الإسباني الإسلامي من الناحية الاجتماعية منذ عهد عبد الرحمن الأوسط، حيث شاع البذخ والترف، وازدهر فن الغناء على يد زرياب مما أدى إلى التجديد في الأدب، والاهتمام بأغراض وموضوعات لم تكن شائعة من قبل كأشعار اللهو والمجون والخمر والتغزل بالمذكر. كما ظهرت أيضًا بواكير شعر الطبيعة، وكثرت أشعار الزهد كرد فعل لهذا التيار الذي بدأ ينتشر في المجتمع. كما ظهر في أواخر هذه الفترة (إمارة الأمير عبد

الله بن محمد 275 - 300 هـ) شعر الموشحات حيث كان الغناء الموسيقي قد ازدهر، وكثر الاختلاط بين العرب والإسبان فنشأت الموشحات استجابة لحاجة فنية من ناحية، ونتيجة لظاهرة اجتماعية من ناحية أخرى. وتعتبر الصورة الأدبية المعبرة عن تبلور شخصية إسبانيا الإسلامية في ميدان الأدب. وهي التي منحته تميزًا خاصًا عن الشعر المشرقي. أما في فترة الخلافة فقد نهض الأدب نهضة عظيمة ساعد عليها ما كان من توحد إسبانيا الإسلامية سياسيًا بالقضاء على الفتن والثورات، ورقيها اجتماعيًا، ونهوضها ثقافيًا. فبدأ ظهور بعض الاتجاهات الجديدة في الشعر والنثر، بالإضافة إلى تطور الاتجاهات التقليدية، ووفرة الإنتاج الأدبي وخصوبته، نظرًا لكثرة الأدباء والشعراء، والتشجيع الذي لقيه الكثيرون منهم، وشيوع الأدب شيوعًا يكاد يكون عامًا بين مسلمي إسبانيا. حتى أنه كان في بعض الأحيان يؤدي وظيفة الرسائل أو البطاقات، وأحيانًا يحل محل لغة الجدل والمناظرات، ووصل الأمر ببعضهم إلى أن جعلوه على ألسنة الطيور. ولعل في قصة زوجة الخليفة عبد الرحمن الناصر ما يدل على ذلك. حيث يروي أنها أحضرت زرزورًا وعلمته أبياتًا من الشعر، وعندما قعد الناصر في قصره بمدينة الزهراء للفصد، وبدأ الطبيب في ذلك أطل الزرزور ووقف على إناء من الذهب كان بالمجلس وأخذ يردد شعرًا[1]. فأعجب الناصر بذلك كثيرًا، ولما سأل عن ذلك أخبر بأن إحدى زوجاته وهم أم ولده المستنصر، قد ربت هذا الطائر، وحفظته هذه الأبيات ليقولها بهذه المناسبة. وإذا كان البعض يرى في هذه الحكاية شيئًا من المبالغة أو الاختراع، فإنها مع ذلك تدل على مدى شيوع الشعر في هذه الفترة بين مسلمي إسبانيا.

(1) د. حسين يوسف، المرجع السابق، ص 427.

صور شعر إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة شتى جوانب حياة مسلمي إسبانيا، وشاع بينهم شيوعًا جعله يتغلغل في حياتهم اليومية حتى أصبح ظاهرة أساسية من ظواهر البيئة. أما عن شعراء هذه الفترة فهم كثيرون منهم الخلفاء كالناصر والمستنصر، ومنهم الوزراء كابن جهور وابن شهيد، ومنهم العلماء كالزبيدي، ومنهم القضاة كمنذر بن سعيد البلوطي، ومنهم الأدباء كابن عبد ربه وابن هانئ الأندلسي، وابن دراج القسطلي (متنبي المغرب).

وفي هذه الفترة تطور النثر أيضًا فظهر نوع جديد وهو النثر التأليفي الذي يختلف عن النثر الأدبي. وقد تأثر النثر الأدبي في هذه الفترة بمذهب الجاحظ في المنهجية، والعناية بالبداية والموضوع والخاتمة، وانعكست عليه الفخامة والجزالة في الألفاظ، والعبارات الاعتراضية، والميل للتكرار والتطويل، والبحث والتعمق في الجزئيات والتفاصيل كأثر لفخامة الأندلس، وعظمة حضارتها في عصر الخلافة. كما لقيت الكتابة الرسمية عناية كبيرة، حيث وجدت طائفة من الأدباء المقتدرين الذين وصل بعضهم إلى مرتبة الوزارة والحجابة، كابن فطيس وابن بدر وابن سبيل وابن جهور وابن عامر وجعفر المصحفي وغيرهم. ولم يقتصر الأمر على الرجال بل كانت هناك كاتبات من النساء كمزنة كاتبة الخليفة الناصر (ت 358 هـ) ولبنى كاتبة الخليفة المستنصر (ت 374 هـ). أما النثر التأليفي خلال فترة الخلافة فقد تمثل في فرعين: التاريخ الأدبي وهو مزيج من التراجم والأخبار والمختارات والحديث عن الشعر والشعراء. ومثال ذلك ما ألفه عثمان بن ربيعة القرطبي بعنوان (طبقات شعراء إسبانيا الإسلامية)، وما ألفه أحمد بن فرج الجياني بعنوان (الحدائق) الذي عارض به كتاب الزهرة لابن داود الأصفهاني، وقدمه للحكم المستنصر. وضمنه كثيرًا من أخبار شعراء إسبانيا الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري.

ورغم تأثر كتابة إسبانيا الإسلامية بأسلوب المشارقة في هذا النوع، إلا أنه كانت هناك محاولات من الكتاب الأندلسيين للتفوق عليهم بدافع الروح القومية، التي كانت تدعوهم لتأكيد ذاتهم، وإبراز جهودهم. أما النوع الثاني: وهو التأليف الأدبي ويعني به تأليف كتب أدب بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة، والمتمثل في كل ما يكون به التأديب والتهذيب، فمن أشهر كتبه كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربه الذي جمع أطرافًا كثيرة من التاريخ والأخبار والشعر والنثر والأخلاق والعادات وغير ذلك مما حواه. وفي فترة الحجابة ظل الأدب سائرًا بقوة الدفع في الفترة السابقة، ولم يحدث فيه تطور عما كان عليه في فترة الخلافة، بل أخذت بعض الأنواع تختفي مثل الشعر العلمي والفلسفي الذي كان قد بدأ في الظهور والنمو في عهد المستنصر، ثم بدأ في الاختفاء في عهد المنصور من أبي عامر بسبب التضييق على الفلسفة، ومطاردة المشتغلين بها، ونشطت أغراض أخرى كالخمريات وشعر اللهو والمجون، نتيجة لاشتداد تيار الترف، والإقبال على المتع الحسية، بالإضافة إلى شعر المدح والوصف والاستعطاف، كنتيجة للحكم الاستبدادي من المنصور. ومن مشاهير شعراء هذه الفترة عبد الملك بن شهيد الذي اشتهر بشعر اللهو. وكذلك ابن دراج القسطلي الذي اشتهر بمدائحه للمنصور. قال عنه ابن حيان: «القسطلي سباق في حلبة الشعراء العامريين، وخاتمة محسني أهل الأندلس أجمعين». وقال عنه الحميدي: «وهو معدود في جملة العلماء، والمقدمين من السفراء والمذكورين من البلغاء، وشعره كثير مجموع يدل على علمه وله طريقة في البلاغة والرسائل تدل على اتساعه وقوته».

قال عنه ابن حزم: لو قلت إنه لم يكن بصقع الأندلس أشعر من ابن دراج لم أبعد. وكذلك الرمادي يوسف بن هارون الكندي الذي اشتهر برقة شعره وكان جريئًا مستهترًا فيه، وله شعر يدافع عن الخمر حين أراد الحكم

تحرر لغرض ما، حيث كان الكثير من الأدباء يجمعون بين الشعر والنثر[1].
من المدهش، مع ما نعرفه عن تخلل الموتيفات الإسلامية لأدب شبه الجزيرة (الأيبيرية)، وهو الأمر الذي لا نستطيع نكرانه، أننا لم نتوصل بعد إلى تفاهم تام مع تراث الإسلام في الأدب الإسباني. إننا لا نزال في طور الفهم، ومن المدهش أيضًا أننا لم نزل في مرحلة اكتشاف هذا التراث. لنلاحظ حقيقة أن صموئيل شتيرن قد اكتشف الخرجة حديثًا جدًا عام 1948م. (وقد كانت هذه الأشعار، التي وجد أنها تلتحق بالموشحات العربية والعبرية الأندلسية، هي الأشعار الرومانسية أو الإسبانية الأولى التي حدث وأنها وثقت وكتبت. لكن هذا الحقل من حقول الدراسة لا زال إلى الآن يمر بطور حاد من أطوار المراجعة والجدل العنيف حوله). إضافة إلى ذلك فإن عملية تحقيق الأدب السري لآخر المسلمين في إسبانيا قد بدأت للتو: وهناك جزء ضئيل من مئات المخطوطات الإسبانية المكتوبة بالخط العربي، التي لا زالت موجودة في مكتبات إسبانيا (وفي البلدان الأوروبية الأخرى وفي الشرق الأوسط)، قيض له أن ينشر. وبصفتي واحد من الذين عملوا على تحقيق هذا النتاج الأدبي اللافت للنظر من نتاج عصر النهضة، ذلك النتاج المكتوب بالإسبانية والمرسوم بحروف عربية، فإنني أستطيع أن أطمئن القارئ أن هناك اكتشافات مدهشة لا تزال مخبأة في انتظارنا، وسوف أتناول هنا بعض هذه الاكتشافات، أقصد اكتشاف رسالة العشق الشبقي المكتوبة بالإسبانية بقلم كاتب موريسكي من القرن السابع عشر اقتبس من المصادر الإسلامية في الوقت الذي اقتبس فيه سونيات لوب دي فيغا (Lope de Vega).

لكن دعونا الآن نعود إلى نقطة البداية. إن فهم تراث الإسلام في الأدب الإسباني يتضمن فهم تاريخ إسبانيا وثقافتها المعقدين؛ فإسبانيا هي

(1) د. حسين يوسف، المرجع السابق، ص 433.

البلد الأوروبي الوحيد الذي كـان غربيًا وشرقيًا في وقت واحـد خلال القرون الأولى لتشـكل إسبانيـا كامـة، وإنه لمن المستـحيل أن نتصـور أن هذا الوضع التاريخي المنفرد لم تتـبعه أية نتائج. لكن قبـل الدخول في بحث ما يُدين به الأدب الإسباني لنظيره العربي علينا بالضرورة أن نذكر شيئًا عن هذه البدايات غيـر العادية. لقد أصيب البـاحثون في الأدب والثـقافة الإسبـانيين - وحتى الهواة منهم - حديثًا جدًا (وأظن أن على المرء أن يعـتقد أن ذلك كان أمرًا لا يمكن تجنبه) بالدهـشة لدى سماعـهم بعض العبـارات التي تتضمن بعـضًا من المفارقة السـاخـرة، وهي عبارات تتكرر بصورة ثابتة في اللغة الإنـكليزية، كما أنها توظف لأغراض إصدار الملصقات الدعائية ولعملية الترويج السياحي. من هذه العبارات أن «إسبانيا مختلفة». وهناك عبارة أخرى، بالفرنسية هذه المرة، أقل غموضًا وأكـثر اتصالا بموضوع بحثنا هنا تقول: «تبـدأ المغرب العربي من جبال البرانس» (البرتات). تتظاهر هذه العـبارة السائرة بأنها تريد توضيح «ما يميز» إسبانيا عن بقية أوروبا، أي ما يجـعلها «مختلفة» تمامًا. وينبغي أن نقول هنا إن هذه العبـارات تتضـمن قدرًا من الازدراء ويتلفظ بها بـطريقة تحط من شأن (إسـبانيا) قليلا وتشـدد على أن مسألة «انتـماء» إسبانيـا «إلى الغرب»، بالمزيج القوي الذي تضمه من عناصر ساميـة مكونة، هو حقيقة قابلة للنقاش إلى حد بعيد. وكـما سنرى في الصفحات التالية فقـد ولدت مشكلة «انتماء» إسبـانيا «إلى الغـرب» أو «انتمائهـا» النسبي «إلى الغـرب»، وهو أمر يشـعر الإسبـانيين وغير الإسبـانيين حياله بانفـعال غريب من نوعـه يصل إلى حدود الشعور بالألم، أهم الجـدالات النقدية في إسبانيا القـرن العشرين. إن تاريخ هذا البلد - وهو تاريخ «غـير مـريح» كمـا وصفه بدهاء ومـكر فرانشيـسكو مـاركـيز فـيـلانويفـا (Francisco Marquez Villanueva) - هو حـقًـا تاريخ «مختلف»، كما أنه يأخذ مسـارًا متميزًا لا يمكن تجنبه يختلف عن تاريخ باقي

بلدان أوروبا خـلال العصـور الوسطى. ولسوف نرتكب خطأ فادحًا شديد الغباء إذا لم نميز التحولات الساحقة التـي أسهمت في نشوء إسبانيا بعد الغزو الإسلامي عام 92 هـ/ 711 م (والذي قاد إلى ثمانية قرون من العيش المشترك مع العرب) ولم نميـز أيضًا الحضور المدني للحضـارة العبرية اللامعـة في شبه الجزيرة والتي وجدت قبل الفتح الإسلامي ودامت إلى عام 1492 م إلى أن قام الإسبان بطرد اليهود من وطنهم الأم. علينا أن نتذكر في هذا السياق أن فرنسا وإنجلترا قد قامتـا بطرد اليهود الذين كانوا يعيشون فيهـما خلال القرنين الثاني عشر والثالث عـشر على التوالي - في فترة مبكرة على تلـك الفترة التي قام فيها الإسبان بفعل الشيء نفسه). وهكذا وفي لحظة ولادتها كدولة لم تتشكل إسبـانيا (وينبغي أن نشكر أمـيريكو كاسـترو (Americo Castro) على توجيه أنظارنا إلى ذلك) من العناصر الثـقافية الغـربية فقط بل من العناصر السـامية كذلك.

عـاش المسيـحيـون (القوطيـون الرومانـيو الأصل) جنبًـا إلى جنب مع المسلمين واليـهود بقـدر من التسـامح النسبي خـلال فتـرة العصـور الوسطى متحدين بذلك الحرب الأهلية التـي أطلق عليها اسم حروب الاسترداد. ومن الضروري أن تكون هذه العـملية التاريخيـة الطويلة المعقدة قد أنتـجت «تلويثًا متبادلاً» (cross - contamination) أو «تهجينًا» للعناصر الغربية والشرقية (التي شكلت) شبـه الجزيرة. (وإذا افترضنا أن السكان المسـيحيين لشبـه الجزيرة لم يستفيدوا شيئًا من جيـرانهم العرب واليهود الذين بلغوا درجة عالية من الرقي والتـعلم فإننـا نكون بذلك قد وصـمنا المسـيحـيين بأنهم يتـصـفون بالخـرق والسذاجة، إن لم نكن نصفهم بأنهم برابرة، وأنهم يفتقدون أي فضول فكري - وهو وصف يبدو بعيـد الاحتمال). إن من الضروري أن نضع في الحـسبان

هذه الحقيقة لدى محاولتنا صياغة تفسير لـلخصوصية الثقافية لإسبانيا، ولفهم الخصوبة غير المتوقعة للأدب (الإسباني) - خصوصًا ما كتب منه خلال العصر الوسيط وعصر النهضـة - الذي اتصف بالغرابة والأصالة بطرق عديدة للغاية إذا قارناه بنظيره المعاصر له في باقي أوروبا. وبالتالي فإن العبارة التي تقول إن «إسبانيـا مختلفة» صـحيحة تمامًا ومـقبولة إلى حد بعـيد طالما لفهمت فـهمًا إيجابيًـا وحملت على مـحمل المديح. وكمـا نعلم جمـيعًا فـإن الشعب (أو «الجماعة العرقـية» إذا شئتم) الذي أصبح مهيمنًا في شـبه الجزيرة - ولأسباب اقتصادية وسياسية معقدة - كان من المسيحيين الغربيين، وقد أصبحت «الثقافة الإسـبانيـة»، برغم المظاهر والألوان السـاميـة التي طبعـتهـا، وبرغم جمـيع الخصائص المتـفردة التي اتصفت بهـا، أوروبية بصورة أساسيـة. ومن المتوقع بالتالي أن يركـز النقد والدراسات المكتوبة على هذا المظهـر الغربي من مظاهر الثـقافة الإسـبانيـة إلى حد كـبيـر. لكن الدارسين، بتركـيزهم على المظـهر الأوروبي بصورة حصـرية تقريبًا، يغفلون، على كـل حال، عن رؤية شريان أساسي من شرايين هذه الثـقافة، التي رغم الملامح الشرقيـة التي تتصف بها، تظل «إسبانية» الشخصيـة. ونحن نسعى في هذه الصفحات إلى إنقاذ العناصر السامية المنسـية بالفعل (والمسكوت عنها) في ثقافة شـبه الجزيرة. ولكي نكون قادرين على العـثور على الأصول الوسيطيـة للشخصية السـامية لإسبـانيا فإن علينا على كل حـال ألا نبحث عن العـون لدى المتخـصصين في الـدراسات الإسـبانيـة بل لدى المسـتـشرقـين - وبصورة خـاصـة لدى المسـتعـربين أي المتخصصين في الدراسات العربية والعبرية. تؤكد هذه الحقيقة بالذات فرضيتنا الخاصة بتفرد الثقافة الإسـبانية في بداياتها: ولكي يستطيع المرء أن يتفهم هذه الثقافة بصورة كـاملة ومشروعة فإن عليه أن يتسلح بأدوات بحثـية (مختلفة)، بالعديد من اللغات وبمعرفة بالتاريخ تبدو بعامة غريبة بالنسبة للمتخصصين في الدراسات الرومانسية.

إن ما نراه عندما نلتفت إلى الماضي هو مرحلة تاريخية كان فيها ثلثا سكان شبه الجزيرة من الشرقيين وذلك بدءًا من الغزو الإسلامي واستيطان الأندلس، وهو الاسم الذي أطلقه العرب على الأرض التي أصبحت فيما بعد تدعى إسبانيا. فمن كان هؤلاء الغزاة، الذين عملوا في واحدة من أكثر الحملات العسكرية في تاريخ إمبراطوريتهم إثارة - تلك الحملة العسكرية التي لم يكن لسرعتها وشمولها مثيل في حوليات تاريخ العصر الوسيط - على إخضاع معظم شبه الجزيرة باستثناء القليل من المقاطعات الضعيفة في الشمال؟ لقد كانوا من مسلمي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي الذين استطاعوا أن يمدوا حدود دولتهم إلى أبعد نقطة وصلوا إليها، والذين أسسوا بأنفسهم لعصر من الثقافة والحضارة التي سوف تذهل العالم؛ أو لنعبر عن الأمر بصورة أخرى فإن شبه الجزيرة الأيبيرية لم تستوطن من قبل بعض المغاربة غير المتمدنين بل من قبل بني أمية الرفيعي الثقافة والذين يدينون بالولاء للخليفة الأموي في دمشق القرن الثاني الهجري/ القرن الثامن الميلادي. إن الإمبراطورية العربية، كما يؤكد فيليب حتّي، هي من أبرز الإمبراطوريات في العالم التي أهمل ذكرها المؤرخون رغم أنها امتدت من الأطلسي إلى حدود الصين (وبالتالي فقد كانت أكثر اتساعًا من الإمبراطورية الرومانية في أوج ازدهارها). في السنوات الأخيرة من حياته، التي كانت شديدة التعقيد بصورة لافتة، نجح النبي محمد ﷺ في ترسيخ الإسلام كدين مساو في الأهمية لليهودية والمسيحية كما نجح في إرساء أسس واحدة من أكثر الحضارات أهمية في تاريخ العالم (وهي دون شك واحدة من أعظم الإمبراطوريات التي شهدها العالم في ذلك الزمان). وعلى رغم كونه لم يتعلم القراءة والكتابة فقد أوحي إليه بالقرآن الذي يعده ثُمنُ البشر في الوقت الحاضر خلاصة وافية للعلوم والحكمة وحقيقة التوحيد. وقد استطاع القرآن علاوة على ذلك أن يحفظ الطبيعة اللغوية للعربية الفصحى إلى يومنا هذا.

بعد مائة عام من وفاة النبي محمد ﷺ تقريبًا انطلق العرب، وقد كان معظمهم من البدو، في مسيرة الدولة العربية يحفزهم طموح لا مثيل له سوف يصل بهم في النهاية إلى مستوى من الرقي والحضارة يثير الدهشة فعلا. وقد بدأ توسعهم منذ أيام الخلفاء الأوائل: إذ سقطت بلاد الشام، ذات الثقافة الهللينية، وعاصمتها المهمة دمشق عام 14 هـ/ 635 م ثم تلاها العراق وفارس بعد سنوات عدة. واستمرت الفتوحات خلال أيام الخلافة الأموية التي امتدت من عام 40 هـ/ 660 م إلى 132 هـ/ 750م وأوصلت العرب إلى بخارى في تركستان، ثم إلى سمرقند مخضعة في طريقها أجزاء من أرمينيا والهند، إلى أن وصلت إلى حدود الصين. في الوقت نفسه أرسلت بعض الحملات باتجاه الغرب توجت في النهاية بإخضاع شبه الجزيرة الأيبيرية. في زمن الخلافة العباسية، التي أنشئت عام 132 هـ/ 750 م بدأ عهد جديد حيث لمع نجم المسلمين الجدد، وأخذوا بمقاليد حكم دولتهم المتنامية. ولقد عمل المنصور على نقل العاصمة إلى بغداد (مدينة السلام) حيث تدور أحداث ألف ليلة وليلة. كما وضع حجر الأساس الأول لهذه المدينة سنة 145هـ/ 762 م وقد كانت هذه اللحظة هي التي شهد فيها العالم اتساع نطاق ثقافة المسلمين وتحولها إلى ثقافة كونية. كانت العاصمة (بغداد) محتشدة ببشر من جميع الأجناس: كان هناك عبيد وجواري وتجار من الصين وفارس وروسيا والمناطق الإسكندنافية والهند وماليزيا. وقد جلبت التجارة (التي ازدهرت في المدينة) الجواهر وأنواع الحرير والعطور والبخور والأقمشة المطرزة وأقمشة مثل التفتة، ومواد مثل الورق التي كانت تجلب من الصين عبر سمرقند. بكلمات أخرى فإن وسائل الترف والرفاهية والحياة المنعمة قد عرفت في دولتهم ورحلات السندباد البحري في ألف ليلة وليلة تجد مصادرها في هذه الرحلات التي كان يقوم بها تجار بغداد إلى الأراضي البعيدة. لقد أصبحت بغداد هارون الرشيد

(الذي حكم من 170 هـ/ 786 م - 193 هـ/ 809 م)، والتي كـــانت تزاحم بيزنطة وفي حالة صراع معها، واحدة من أكثر مدن العالم التحضر إسرافًا في المظهر وعلو شأن في الثقافة. كانت زوجته زبيدة تتناول طعامها في أطباق من الذهب والفضة مرصعة بالأحجـار الكريمة، كما أن الجواهر والأحجار الكريمة كانت تـزين صندلها. في غـرفة الاسـتقـبـال في القصـر كانت هناك شـجرة اصطناعية ضخمة من الذهب والفضة تحمل طيورًا مغردة مصنوعة من الذهب والفضة. وفي حـديقة الخليفة كانت هناك أشـجار نخيل قصيـرة تحمل أنواعًا نادرة من التـمر. أما طعـام الطبقـات الراقية فـإنه قد يعـد اليوم مـثالا على الاختيار البـاذخ للطعام والشراب وعلامة أيضًـا على الانحطاط والتفسخ: في يوم من الأيام قدم للخليفـة الرشيد طبق من السمك فتحـير الخليفة لأن قطع السمك بدت صغـيرة للغاية، وقد أعلموه لذلـك بأن الطبق الذي قدم له كان مكونًا من 150 لســانًا من ألسنة السمك التي كلف إعـدادها 1000 درهم أما البدعة السائرة في الشراب فكانت الشربة (وتدعى اليوم شربات)، وهو شراب مصنوع مـن الماء والسكر وماء الورد والموز وأزهار البنفـسج، وقد كـان يقدم ممزوجًا بالثلج، كمـا كانوا يفعلون مع الماء نفســه. كان هلام الورد واحدًا من خصوصيات بغداد (في الطعـام والحلوى). إن صناعة الثلج قد كانت موجودة منذ عصر الخلافة العباسيـة. أما الشربات المصنوعة بالثلج فقد ذكرت في ألف ليلة وليلة في «قصـة الحمال والصبـايا الثلاث»، ويذكر الهمـذاني (توفى عام 398 هـ/ 1007 م) (في مقاماته) بدوره الخمر المـزوجة بالثلج. ولقد استعمل الثلج أيضًـا لأغـراض المداواة الطبيـة. ويذكـر الطبيب الإسـبـاني نيكولاس موناردس (Nicolas Monardes) من القرن السادس عشر في مؤلفه كتاب الثلج Libro de la nieve عددًا من الوصـفات المأخـوذة من ابن سينا والتي تتـضمن الثلج كعنصر من عناصرها.

كان شعراء صوفيون مثل الشاعر الفارسي (جلال الدين) الرومي يصلون إلى حدود جديدة من الرقة وفرط التأنق في رؤية التواصل الحميم بين الوردة (gol) والسكر (shkar) - أي في هلام الورد، وهي استعارة تشير إلى اتخاذ نعمة الله بوجودنا الإنساني. وبالرغم من تحريم القرآن لشرب الكحول فإن الناس (في المجتمعات الإسلامية) كانوا يتعاطونه، وكلمة صودا (Soda) الحديثة لا تزال ترجع صدى الكلمة العربية صداع. (وتعني كلمة صداع بالعربية «وجع الرأس» (وقد كانت مادة الصودانوم (Sodanum) تستخدم في العصر الوسيط للتغلب على هذا النوع من الألم). أما الحياة نفسها فكانت مريحة: الوسائد الوثيرة (بالإسبانية (Cojines)، وهي كلمة مأخوذة مباشرة عن العربية)، والديوان، والمطرح، والبيوت المزينة بالصوفا؛ كما ضمت أسباب الراحة الماء البارد والساخن الجاريين. في الصيف كانت البيوت في القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي تبرد باستخدام نظام معقد للتبريد باستخدام الثلج، وهي طريقة تعد سلفًا للتكييف الحديث، ورغم أن بعض النقاد يعتقدون بأن الأمر مبالغ فيه قليلا فقد قيل إنه في بغداد وحدها كان هناك ستون ألف حمام عمومي. قد يستحق الأمر التوقف هنا للحظة للاطلاع على الوصف الذي يعطيه على المزاهري لعشاء رسمي يقدم في بغداد (عاصمة الخلافة): في الساعة المحددة للطعام، كان المدعوون يبدأون بالوصول الواحد تلو الآخر. وبعد تبادل المجاملات مع المضيفين كانوا يجلسون على الكنب التي تحيط بقاعة المائدة. وأما الشخص الأهم أو الصديق الأكثر قربًا فكان يشغل موقع الشرف على يمين صاحب الدار. وكان الخدم يضعون أمام كل مدعو طاولة صغيرة عليها شرشف رقيق من الكتان المشغول والموشى بخيطان الذهب. ويضعون على الطاولة طبقًا من الثمار المختارة مع صحن من الكريستال وسكين. وكانوا يبدأون طعامهم ببضع ثمرات، فيحمل الخدم

بعدها أطباقًا وتبدأ الوجبة الفعليـة. قبل اللقمة الأولى، كان كل مدعو يتمتم بصوت منخفض «بسم الله»، ولمدة ساعتين كـانت الأطباق المنتقاة تجلب إليهم وسط جلبة وتجـاذب الحديث. وإذا كان عـدد المدعويين لبعض العـشاءات لا يتجاوز الاثني عشر شخصًا، فقد كان مألوفًا أيضًا أن تجمع العشاءات خمسين شخصًا أو أكثر أحيانًا. وأثناء الوجبة كان صاحب الدار يدير الحديث، وعندما يشبع ضيوفه كافـة، كان ينهض ويعطي الإشارة لمغادرة المائدة. ولكن ذلك لم يكن يحدث قـبل أن يتمـتم كل من المدعويين بعـبارة «حمـدًا لله». في هذه اللحظة كان الخدم الذين يحملون جـفنات وأباريق ومناشف من قماش رقيق، يدورون على المدعوين في القاعـة فيقفون أمامـهم يغسلوا أيديهم، لأن تناول الطعام كان يتـم بواسطة الأصابع، فاستعـمال الشوكة لم يكن قـد شاع بعد. بعـد ذلك يقدم الخـصيـان ماء الورد: فكان المدعـو يسكب نقـاطًا على يديه بحركة بطيئة ثم يمسح لحـيته، لقد كان ذلك يشكل مشهدًا احتـفاليًا. كما أن كتابًا معاصرين كانوا قد صاغوا قواعد آداب المائدة في كتب نصحوا فيها بعدم لحس الأصابع، وعدم تلطيخ الطاولة، وبالامتناع عن تناول الطعام بشراهة من طبقين في الوقت نفسه، وبخـاصة عدم استعمال المســواك قبل مغادرة المائدة. وما إن ينتهي الطعام حتى ينتقل المدعوون إلى قاعة تلتمع أنوارها وتنتشر على أرضيتها تويجات الزهر. وكان دخـان البخور يتصاعد من حق على الطاولة، وكان المدعوون يدعوا واحدهم الآخر بكياسة للاقتراب من الحق قائلا تبخروا، كما نقول اليوم «تفضل خذ سيجارًا».

وكان المدعوون يتجمعون وفقًا لســجيتهم على الكنبات الضخمة، وكان الندماء المكللون بالورد يملأون كـؤوسًا من الكريستال فقـد حان وقت الشراب السـخي والقهـوة. ومن طرف لآخـر في القـاعة، كـان المدعـوون يتبـادلون الأنخاب ويتقـاذفون بالورد، ثم تحل ساعة المـوسيقى والغناء. فأحـيانًا كانت

الأوركيسترا من أربع آلات: الغيتار والمزمار والعود والطبلة تعزف موسيقى راقصة، وأحيانًا يرافق عارف منفرد أغنيته على القانون. وكان صاحب الدعوة يأتي بالموسيقيين والراقصات للترويح عن مدعويه. وفي حين كانت الراقصات يتمايلن كأفراد أو كمجموعة، كان الرجال يرتدون قمصان الحرير الضيقة على الخصر، ويعتمرون الاستراخان على طريقة القوازق. وكانت النساء يرتدين تنانير واسعة من الشفِّ المتعدد الألوان أو على طريقة النساء المحاربات وفق طبيعة الرقص الذي كن يؤدينه. ما يعد شديد الأهمية من بين كل ما ذكرنا، بلا أي شك، هو أن الخلافة العباسية في بغداد احتضنت يقظة فكرية مذهلة، وهو أمر لم تكن دمشق لتنبئ به وتجعلنا قادرين على تصوره إلا على نحو خافت. كانت المعرفة والحكمة بجميع أنواعها مقدرة تقديرًا عاليًا وقد عمل (الخليفة) المأمون على تقديم دعمه وحماية بلاطه للأطباء والفقهاء والكتاب ورجال العلم والشعراء. (في ذلك العصر) بدأت ترجمة الآثار اليونانية الكلاسيكية، وكذلك ترجمة الرسائل العلمية الهندية والفارسية. ويشدد كل من فيليب حتي ودوروثي ميتليتزكي في كتابهما الصادر حديثًا المادة العربية في بريطانيا العصر الوسيط (Dorothee Metlitzki, The Matter of Araby in Medieval England) أن الهللينية قد أعيد تمثلها واستيعابها وتقديمها إلى أوروبا عن طريق إسبانيا وصقلية، وأن هذه الظاهرة كانت سببًا من أسباب ظهور النهضة الأوروبية. ويضيف خوان فيزنيه معلومات عظيمة الأهمية بهذا الصدد: لقد قدر خلفاء بغداد المعرفة ورفعوها فوق كل أمر آخر وكانت المخطوطات التي يشترونها توزن بالذهب والفضة، وكانوا يحررون أسرى الحرب مقابل هذه المخطوطات، مما يعطينا فكرة واضحة عن القيمة التي كانت لهذه المخطوطات ولقد نما تأثر الأعمال الكلاسيكية في بغداد عاصمة الخلافة وأصبح قويًا جدًا كان الخليفة يبعث على الدوام رسلا إلى القسطنطينية ليحضروا معهم

مخطوطات مكتوبة بالإغريقية ليعرضها على المترجمين لكي يترجمونها. كان المأمون نصيرًا للعقل، رجلا عميق التفكير وقد حاول أن يوفق بين الإيمان والعقل (سابقًا القديس توما الإكويني بقرون!)، وكان راعيًا بارزًا للعمل الهائل الذي نقل فلسفة القدماء وصبها في أوعية عربية. إن العديد من كتب الإغريق، مثل كتب جالينوس، قد تم الحفاظ عليها ليستطيع العالم الغربي قراءتها بفضل الترجمات العربية. إن كتابي أرسطو الخطابة والشعر وحوارات أفلاطون كانت من الكتب المتداولة بين هؤلاء المفكرين (العرب) المميزين، ونحن نعلم أن الأرسطية والأفلاطونية الحديثة قد دخلت أوروبا وأثرت فيها (ووصلت إلى توما الأكويني بالطبع) عن طريق ابن سينا وابن رشد. إن هذا الجهد الخارق من جهود الترجمة، والذي دام لأجيال عدة ودون انقطاع، وكما يلاحظ خوسيه مونوز سينديتو (Jose Munoz Sendino) بحق المثال الذي اتبعه ألفونسو العاشر «الحكيم» أو «العالم» - وهو رجل اتهمه البابا بأنه «إسلامي» إلى الدرجة التي لا يصح معها أن يكون امبراطورًا رومانيًا مقدسًا - الذي أنشأ مدرسة للمترجمين في طليطلة وأشرف على جمع ترجمة النصوص العربية التي كانت ذات فائدة كبيرة لكوبرنيكوس. في الوقت الذي كان فيه الرشيد والمأمون يدرسان في بغداد الفلسفتين الإغريقية والفارسية، و(يأمران) بترجمتهما فإن معاصرهما في الغرب شارلمان كان يمر بأوقات عصيبة ليتعلم كتابة اسمه. إن هذه التفاصيل البليغة تذكرنا بالمستويات الحضارية المختلفة التي وصل إليها كل من الشرق والغرب على مدى قرون متباعدة. في هذه الإمبراطورية (وعلينا ألا ننسى أن أراضي هذه الإمبراطورية قد ضمت ما يدعي في الوقت الحاضر إسبانيا) نمت فروع المعرفة كلها وازدهرت: الفقه وعلم الفلك والتنجيم والجغرافيا والرياضيات وعلم التوحيد والطب (وقد وصل العلم الأخير مرحلة من التطور الملحوظ إلى درجة أن الأطباء قاموا

بعمليات لمعالجة إعتام عدسة العين باستخدام التخدير وقاموا بإطعام المرضى مستخدمين أنابيب صناعية. هناك ببلوغرافيا غنية خاصة بموضوع الطب عند المسلمين. ولقد عانت المعرفة الطبية أيام الموريسكيين في القرن السادس عشر من الضعف رغم أن الموريسكيين استمروا في كتابة الرسائل شبه العلمية حول الموضوع. وأنا أقوم حاليًا بتحقيق كتاب وصفات موريسكي يدعو إلى الدهشة والإعجاب، بالاشتراك مع الطالبة غلاديس بيريز آلميروني، والكتاب موجود في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد تحت رقم (MST - 16). كان هناك تجديدات واختراعات بارزة: مثل تجديد استخدام الأسطرلاب الذي اخترعه الإغريق وتحسينه، وهو ما ألمع إليه تشوسر باستغراب وإعجاب علميين حقيقيين؛ كما أن العرب أدخلوا ما يسمى الأرقام العربية إلى الغرب وشرق الهند التي لولاها ما كان الأوروبيون قادرين على تطوير الرياضيات. لقد وصلت فكرة الأرقام العشرية عن طريق الهند، ومعها فكرة الصفر، وكلتاهما بالطبع فكرة لا غنى عنها للعمليات الرياضية.

ورث العرب عن فارس، فوق ذلك كله، حساسيتهم الجمالية الفائقة. وهكذا أصبحت اللغة العربية، بفضل التأثير الفارسي وبفضل المرونة التي تطلبتها الترجمات التي لا تحصى التي كان على العربية أن تحققها، منمقة ومطواعة ومعقدة ومليئة بالحيل والبراعة. كانت هذه اللغة هي لغة الثقافة والسياسة - ويشير صمويل اليوت موريسون أنه إلى نهاية القرن السادس عشر كانت العربية تعد لغة الثقافة العالية. ولقد جعل كريستوفر كولومبس اليهودي المستعرب لويس دي توريس يرافقه في رحلته الاستكشافية الأولى معتقدًا أنه كان في طريقه إلى بلاط الخان الكبير وبالتالي فقد كان بحاجة إلى خدمات شخص يتكلم العربية هناك ليستطيع فهم (ما يدور حوله). وهكذا ترجل

لويس دي توريس من القارب في جزيرة كوبا وتكلم العربية مع الهنود الحمر المصعوقين. تدفعنا هذه النادرة، التي تبدو هزلية ومثيرة للذهن هذه الأيام إلى أن نقول إن لغة القرآن كانت واحدة من لغات العالم القديم الأولى التي نطق بها في العالم الجديد. وكما هو متوقع فإن الأدب أيضًا قد مرّ بمراحل من الازدهار الملحوظ زمن الدولة العربية. أنواع أدبية جديدة ولدت. السلطانيات، أو الأشعار التي تقوم بمدح رجال السياسة؛ الغزل، والذي ستتم محاكاته في القرن العشرين من قبل فيدريكو غارثيا لوركا؛ الخمريات، أي القصائد التي تقال في مدح الخمر، والمقامات التي تتكون من حكايات المتشردين والمحتالين حيث يمر البطل بجميع أنواع المغامرات الشهوانية، وقد ربطت ماريا روزاليدا (Maria Rosa Lida) بين مقامات الحريري وكتاب الحب المتعقل (Libro de buen amor) لكبير الكهنة في هيتا (Hita). وهناك بعض المختصين في الدراسات الإسبانية الذين يعتقدون بوجود آثار وملامح لهؤلاء «الصعاليك والمكارين» (Picaros) المسلمين في الرواية التشريدية (Picaresue Novel). أما ألف ليلة وليلة ذات الأصل الفارسي فقد عربت وأصبحت من (الآثار) الأدبية الشعبية، وكانت انعكاسًا أمينًا لمجد بغداد وتألقها. لقد انتقلت هذه الحضارة المتألقة الباهرة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية التي تم استيطانها، ومن الصعب علينا أن نصدق أنها بعد زوالها من إسبانيا لم تترك أي أثر لمرورها بها. كانت الأندلس، «المقاطعة» التي تتألف بصورة أساسية من شبه الجزيرة الأيبيرية بكاملها، تابعة لحكم خليفة دمشق ثم إنها انفصلت بعد فترة قصيرة لتصبح مستقلة عنه. لقد هرب عبد الرحمن الأول، وهو أمير أموي طارده العباسيون، إلى شبه الجزيرة وأنشأ هناك إمارته المستقلة الأولى واضعًا بذلك الأسس الأولى للثقافة العظيمة التي أنتجتها إسبانيا المسلمة. وقد دام حكم سلالة هذا الأمير الأموي والمؤسس الرفيع الثقافة حوالي ثلاثمائة عام في شبه

الجزيرة. إن قصيدته الشهيرة في ذكر أول شجرة نخيل شرقية نقلت إلى إسبانيا لتزرع فيها موجودة بالفعل في كل المنتجات الشعرية العربية الإسبانية. وينقل أ. ر. نيكل هذه القصيدة في روايتين في كتابه:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهي في التغرب والنوى وطول التنائي عن بني وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي

ويورد نيكل رواية أخرى لهذه القصيدة في موضع آخر من الكتاب نفسه. أما سميّه عبد الرحمن الثالث (300 هـ/ 912 م - 350 هـ/ 961 م) فقد أسس للخلافة في قرطبة وجعل من تلك المدينة أكثر مدن أوروبا رفعة في الثقافة والحضارة منافسًا بذلك بغداد والقسطنطينية. (ويستطيع القارئ) أن يجد تفصيلا لقصة سقوط الخلافة الأموية في الأندلس، وبالتالي دخول المرابطين وتغلبهم على ممالك (الطوائف) العديدة (التي وصل عددها في وقت من الأوقات إلى اثنين وثلاثين مملكة) التي كانت منشغلة على الدوام في حروب الإخوة، في مكان آخر من الكتاب. كان هؤلاء الحكام الجدد، المرابطون ومن بعدهم الموحدون، محاربين متعصبين أفظاظًا (وشخصية بوكار (bucar) في قصيدة السيد (Poema del Mio Cid) تمثل تعبيرًا متفكهًا عن هؤلاء الغزاة الذين يزودوننا بنمط قالبي (Stereotype) يصور المحارب العربي الفظ نصف المتحضر. ومع الانهيار النهائي لقوتهم أحرزت حروب الاسترداد تقدمًا. وعلى كل حال فإن المفكرين والشعراء بدأوا يهاجرون إلى غرناطة حيث أسس محمد بن يوسف بن نصر المملكة النصرية (636 هـ/ 1238 م - 897 هـ/ 1492 م) وقد كانت المعقل السياسي الأخير للثقافة الإسلامية الإسبانية التي كانت في مرحلة النزع، ولكنها رغم ذلك كانت قادرة على إنتاج أعمال عظيمة في الفن والعلم لها جدارتها وأهميتها.

بعد سقوط غرناطة استطاعت المسيحية أن تستوعب المسلمين، الذين أصبحوا يدعون الآن الموريين(Moriscos)، أو أنهم هربوا إلى الأراضي الإسلامية أو أخفوا (عقيدتهم) وأنتجوا أدبًا سريًا مذهلا. الذي أطلق عليه اسم الـ «aljamiado» مكتوبًا بالقشتالية (أو باللغات الرومانسية الأخرى) لكنه مرسوم بالحروف العربية، وبالتالي فإنه كان يقبض على الأصوات القشتالية بالعلامات النبرية للغة الإسلام (وكما أشرت أعلاه فإن دراسة هذا الأدب يصف المرحلة الأخيرة في تدمير الشعب الإسباني - العربي قد بدأت في هذا القرن فقط). عام 1609 كان كل شيء قد انتهى - فلقد أمر فيليب الثالث بطرد آخر المسلمين من إسبانيا مما أثار ذعر العديد من الإسبانيين (وحتى غير الإسبانيين مثل الكاردينال ريشيليو). وقد استقبلت خطوته التاريخية المثيرة هذه بموجة حارة من الجدل استمرت إلى يومنا هذا. دعونا نتوقف للحظة كي نتأمل التعقيد المميز للمنجزات الإسبانية - الإسلامية في حقل الثقافة. كانت قرطبة، عاصمة خلافة عبد الرحمن الثالث الإسبانية، في قمة عظمتها وطنا لنصف مليون من السكان كما أنها ضمت ثلاثمائة حمام عمومي وسبعمائة مسجد وسبعين مكتبة. كان بلاط قرطبة في مدينة الزهراء عبارة عن قصر تقوم فيه قواعد الجص بالدوران حول نفسها - كما أن الشمس تنفذ ببطء من خلال الألواح المخرمة في السقف وتعمل هذه الأشعة على تأجيج القرميد الباهر الذي رصفت به الجدران. كل هذه الألوان التي توجد في حال من الحركة كانت بدورها تنعكس على النوافير الأرضية التي كانت تزود من خزانات لا تحوي الماء بل الزئبق. وعندما زار ملك صغير الشأن من الشمال يدعى أوردونو (Ordono) عبد الرحمن (الثالث) أغمي عليه بسبب هذه العجيبة العمرانية التي كانت عبقرية الصنع إلى الدرجة التي عجز عن إدراكها فهمه. كانت قرطبة مدينة معبدة الطرقات مضاءة بالمصابيح المعلقة على جنبات

الشوارع وعلى مداخل البيوت قبل سبعمائة عام من الوقت الذي امتلكت فيه مدينة لندن مصباحًا واحدًا يضيء الشارع فيها، وقبل قرون من الوقت الذي كان فيه سكان باريس يستطيعون المشي في الطرقات في يوم ماطر دون أن يغوصوا إلى ركبهم في الطين. وفي الوقت الذي كانت فيه أوكسفورد تعد الحمام طقسًا وثنيًا كانت أجيال من علماء قرطبة تستمتع بالاستحمام في الحمامات العامة (كان هؤلاء العرب يشعرون بالازدراء تجاه الأوروبيين الشماليين إلى الحد الذي جعل قاضي طليطلة ابن صاعد (توفى عام 462 هـ/ 1070 م) يظن أن فظاظتهم ناشئة من حقيقة كون الشمس بعيدة عن «مسامتة رؤوسهم» - أي أنها لا تسقط أشعتها على أراضيهم الباردة المغطاة بالغيوم والضباب). في قرطبة عاصمة الخلافة كان هناك وبحق يقظة لافتة في كل فروع المعرفة - الفلسفة (وينبغي أن نتذكر عظمة قرطبة التي مثلها رجال مثل ابن رشد)، والشريعة، وعلوم الصوفية (ممثلة بشخصيات مثيرة للإعجاب مثل ابن عربي من مرسية وابن عباد الزندي)، والزراعة، والطب (ففي مسجد قرطبة كانت تجري عمليات ناجحة لمعالجة إعتام عدسة العين باستخدام عظام الأسماك). علاوة على ذلك كله كان هناك ازدهار في مجال التعليم، ورغم أنه قد يبدو من المبالغة، كما يؤكد الباحث الهولندي (راينهارت) دوزي، أن نقول «إن كل شخص (في قرطبة) كان يعرف القراءة والكتابة، فإنه لمن المؤكد أنه خلال هذه السنوات التي شهدت فيها إسبانيا الإسلامية ازدهارًا كبيرًا فإن العلم الأوروبي لم يكن قد تحصل إلا على أقل القليل من المعرفة، لقد أسس الحكم الثاني، المعروف بالمستنصر (والذي حكم من 350هـ/ 961م - 366هـ/ 976 م) وكان معروفًا بحكمته، سبعًا وعشرين مدرسة مجانية في المدينة كما أنه دعا إلى قرطبة العديد من علماء الأدب من المشرق. ولقد ضمت مكتبته في وقت واحد 400000 مجلد، والعديد من هذه المجلدات جلبت من

الإسكندرية ودمشق وبغداد وقد قام الخليفة بوضع حواشيها بنفسه. وينبغي ألا نستغرب أن أوروبيين من جميع البلدان الأوروبية جاءوا إلى قرطبة ليستدفئوا بالشمس المشرقة لظهيرة المعرفة (والتعليم) الإسبانية هذه. لقد تعلم سيلفستر الثاني (Silvester II) الذي أصبح فيما بعد البابا، على أيدي العرب في طليطلة، كما أن روجر بيكون (Roger Bacon) اعترف دون مواربة أن «الألسنة الأجنبية التي تحفظ كل المعارف كانت وبصورة طبيعية شرقية». علينا أن نتذكر أن قرطبة كانت في أوج ازدهارها في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين ولقد مرت سنوات كثيرة إلى أن غنى الرواة (juglares) أغنية السيد. وفي الحقيقة أنه في الوقت الذي بدأ فيه الأدب القشتالي يتلعثم بكلماته الأولى كان الأدب العربي في أوج ازدهاره. لقد جلب المعتمد (بن عباد) حاكم إشبيلية (الذي حكم من 461 هـ/ 1096 م - 487 هـ/ 1095 م)، وقد كان واحدًا من ملوك الطوائف والذي نتذكره كحليف عسكري لرودريغو دياز المعروف بالسيد، المجد والشهرة لنهر الوادي الكبير بإقامته مسابقات شعرية موسيقية على ظهر القوارب الطافية على طول النهر والمضاءة بالمشاعل المتألقة. إن نتاج هذا الرجل الشعري غني إلى الدرجة التي جعلت آنخل غونزاليز بالنثيا (Angel Gonzalez Palencia) يقسمه لأغراض الدراسة إلى مرحلتين - ما قبل نفيه إلى المغرب وما بعد ذلك. إن من الصعب علينا كقراء غربيين لقصيدة السيد، التي يذكر فيها المعتمد لمامًا، أن ندرك أن هذه الشخصية التاريخية كانت تمثل أيضًا شخصية شاعر غير عادي يكتب بأسلوب غونغورا (Gongora) على الأقل في المرحلة التي تسبق فترة أسره. والقصيدة التالية هي واحدة من قصائد هذا الملك الجميلة «المولعة بالقتال» والتي تصف ترسًا:

مـجن حكى صـانعوه الـسمـاء | لتـقـتـصـر عنه طـوال الرمـاح
وقـد صـوروا فـيـه شـبـه ثريا | كـواكب تقـضي له بالنجـاح
وقـد طـوقـوه بذوب النـضـار | كـما جـلل الأفق ضوء الـصبـاح

يعطي القـارئ إحسـاسًا بالزخـرفة الـباروكـية التي تراكم نفـسهـا (في القصائـد) والتي تجعل القارئ يحس بالدهشة والإعـجاب. من النظرة الأولى سيظهـر (للقارئ) أن غونغورا سـيقوم فيمـا بعد بجعل هذه المصادر الـشعرية (العربية) مشهورة. وسوف نقتبس هنا مثالين على العبقرية والخيال اللذين نعثر عليهما في هذه القصائد: الأول لأبي زكريا (الذي توفى 647 هـ/ 1249 م)، وهو ينشد فيه شعرًا يصف فيه فقاعات الخمر المشعشعة في كأس من الزجاج. أما الثاني فنجده لدى الشـاعر ابن سارة (توفى عام 517 هـ/ 1123 م) منشدًا في وصف برتقالة عدة أبيـات. (المصدر نفسه، ص 78، الترجمـة الإنجليزية لهيرلي). وقد استعملت الترجمـة الإسبانية الدقيقة لأرينال. دعونا نلقي نظرة الآن على قصيـدة المعتمد (التي كتـبها في 1 شوال 485هـ الثلاثاء، 4 نوفمبر 1092 م) التي كتبها في منفاه في أغمات واقتبسها نيكل في:

فيما مضى كنـت بالأعياد مسرورًا | فساءك العيد في أغمات مأسورًا
ترى بناتك في الأطمـار جائعـة | يغزلن للناس لا يملكن قطمـيرًا
برزن نحـوك للتسليم خـاشعـة | أبصـارهن حسيـرات مكاسـيرا
يطأن في الطين والأقدام حـافية | كـأنها لـم تطأ مسكًـا وكافـورا
لا خد إلا ويشكو الجدب ظاهره | وليس إلا مع الأنفـاس ممطورا
أفطرت في العيد لا عادت إساءته | فكان فطرك لـلأكـبـاد تفطيـرا
قـد كان دهرك أن تأمـره ممتثـلا | فـردك الدهر منهيًـا ومـأمـورا
من بات بعدك في مـلك يسر به | فـإنما بات بـالأحـلام مـغـرورا

وصل التعقيد في الحساسية الشعرية في الثقافة العربية حدودًا مدهشة من الرقة والجمال والعبقرية. ومثال ذلك عالم الفلك والموسيقي والشاعر السرقسطي بن باجة أو أفيمبيس (Avempace) كما يعرفه الأوروبيون (والذي توفي حوالي عام 532 هـ/ 1138 م). فإذا يموت صديقه يجلس قرب قبره طيلة الليل، عارفًا من دراسته الفلكية أن خسوفًا للقمر سيحدث في تلك الليلة فينشد أبياتًا قبل لحظات من حدوث الخسوف القمري يتحدث فيها إلى القمر معاتبًا إياه على ظهوره المتألق كل ليلة برغم رحيل أخيه التوأم وثوائه في القبر. وفيها يسائل القمر لم لا يدخل في الخسوف معلنًا للملأ حزنه إزاء الألم والوجد المبرح اللذين تسبب بهما موت أخيه (أخي القمر) التوأم وغيابه، وفيها أيضًا يصف الخسوف في البيت الأخير كجزء من بنية القصيدة. وإنه لمن اللافت للنظر أن البيت الأخير من القصيدة يمثل الخسوف نفسه الذي يظهر وكأنه يحدث بفضل القصيدة عبر الاستعانة بعبقرية عالم الفلك - الشاعر، وينبغي أن نكون شاكرين لهذا النوع من «السحر الأدبي» المدهش الذي يمس شغاف القلب حتى في زماننا هذا. لقد كانت الثقافة العربية - الإسبانية، حتى في الوقت الذي كانت فيه آيلة للزوال زمن حصار غرناطة (عاصمة) النصريين والحصن الأخير للإسلام في الأندلس، قادرة على إعطاء علامات على التفسخ الفني اللافت. إن الحمراء، كما يشير كل من بارغيبور (F. Bargebuhr) وإميليو غارثيا غوميز (Emilio Garcia Gomez) وحديثًا أولغ غرابار، هو قصر يعبر عن نفسه بالشعر فعلى جدرانه ذات الجص الملون كتبت بخط عربي فائق الجمال قصائد ابن زمرك التي تضيف صورها اللفظية إلى الصور البصرية المبهرة التي يشاهدها الزائر في هذا الجص. يشير غارثيا غوميز وبحق أن ابن زمرك «قد يكون الشاعر الوحيد في العالم الذي نشر شعره بهذه الطريقة الأنيقة الباذخة». وفي الحقيقة أن قصر الحمراء، من بين الأشياء

العجيبة الرائعة، قد مثل في خيال العرب - الإسبانيين المتقد كتابًا من كتب الشعر. لقد كانت كتابة القصائد على جدران القصور شائعة بين مسلمي الأندلس وهي تحتاج دراسة تركز عليها لوحدها. من بين هذه القصائد، التي تستحق أن نذكرها هنا، قصيدة ابن حمديس الجميلة التي تضيف صورها اللفظية الكثير إلى الرسومات ذات الألوان الغنية الزاهية التي يصادفها زائر قصر المبارك الذي يعرف اليوم بقصر إشبيلية (Alcazar of Seville)، وفيها يقول الشاعر إن سليمان بن داود لم يتح للجن ولو قسطًا ضئيلا من الراحة أثناء تشييدهم للقصر خوفًا من الإهمال والتقصير في عملية البناء. وفيها أيضًا يصور الشمس على أنها صحيفة الألوان في يدي الرسامين يغرفون منها ما يشاءون لتصاويرهم وأشكالهم المختلفة التي تبدو مفعمة بالحركة حتى لتكاد العيون تحسبها حية وهي جامدة لا حراك بها. وينهي ابن حمديس أبياته هذه بوصف أثر الألوان البديعة وهي تعمي العيون وتقرحها فلا تخفف ألمها إلا النظرة إلى وجه الأمير البهي.

لم تكن القصور وحدها الأماكن الوحيدة التي يعلق على جدرانها الشعر. إذ أن ولادة (بنت المستكفي)، المرأة «المتحررة» التي مثلت الطليعة الأدبية (في الأندلس)، قد كتبت أشعارها الجريئة على طيات ردائها. فعلى الجانب الأيمن من ردائها عبرت بتبجح عن كبريائها وثقتها بنفسها[1].

أنا والله أصلح للمعالي وأمشي مشيتي وأتيه تيها

أما على الجانب الأيسر من الرداء فقد كتبت هذه المرأة الشابة ذات الشعر الأحمر والعينين الزرقاوين معابثة المعجبين بها:

(1) لوسي لوبيز بارالت، التراث الإسلامي في الأدب الإسباني، الحضارة العربية الإسلامية، ص 743.

وأمكن عاشقي من صحن خدي وأعطي قبلتي من يشتهيها

أما المعتمد (بن عباد ملك إشبيلية)، الذي ذكرناه قبل قليل، فقد أمر بأن يكتب على الجرار والأباريق التي يقدم فيها الخمر المشعشعة لضيوف بلاطه قصائد وصف عبقرية، ونحن لا نعجز (في السياق) عن تذكر القصائد التي تعود إلى القرن السابع عشر والتي كتبت بالأسلوب والطريقة نفسها التي جعلت (شاعرين) مثل غونغورا (Gongora) ومارينو (Marino) مشهورين:

جاءتك ليلا في ثياب نهار من نورها، وغلالة البلاد
كالمشتري قد لف من مريخه إذ لفه في الماء - جذوة نار
لطف الجمود لذا وذا فتآلفا لم يلق ضد ضده بنفار
بتحير الراؤون في نعتيهما أصفاء ماء أم صفاء دراري

إن أ. ر. نيكل يعرض لنا حالة مثيرة للاهتمام: الإعجاب العربي الشديد بتطعيم الأدب، وجعله غامضاً، بعدد هائل من الإلماعات والإشارات. في هذه الحالة يعمل الشاعر على مادة اللغة أو حتى على مادة الخط نفسها. لقد حل الوقشي الطليطلي (الذي توفى عام 489 هـ/ 1095 م)، وقد كان مشهوراً كشاعر عظيم وموسيقي وعالم رياضيات، وببراعة تامة الأحجية الشعرية التي وضعها أحد أصدقائه له.

حل الوقشي الأحجية في الوقت الذي كان يؤدي فيه صلواته بصورة ميكانيكية: كانت الأحجية كناية عن اسم «أحمد» المكتوب بالعربية والذي كان يناسب الوصف الشعري الجميل للحروف العربية المذكورة. إننا ندهش هذه الأيام للمستوى الجمالي العالي الذي حققه شعراء الأندلس لكننا ندهش أكثر للعدد الهائل من القصائد الجميلة. إن المنتجات التي أعدها هنري بيريس

(Henri Peres) – وأ. ر. نيكل وإميليو غـارثيا غومير وآنخل غونزاليـز بالنثيا والمنتخـبات الأحداث الـتي أعدها جيـمس ت. مونرو – تعرض لـنا أمثلة لا حصـر لها، كـما أنهـا تبهـر القارئ الغـربي بشيء مـدهش آخر. الحـضور (الواضح) للنساء الشاعرات. إن هذه الظاهرة مستغربة بصورة مزدوجة لوجود عدد كبير من النساء والرجـال الذين يشكل كل رجل وامرأة منهم ثنائيًا شعريًا – ومثال ذلك ابن زيدون وولادة في فترة حكم الطوائف وابن سـعيد وحفصة في مرحلة حكم الموحدين. كان كل واحد من الثنائي يكتب شعراً عن تقلبات العلاقة صعوداً وهبوطًا، وكل قصيـدة تقوم بالرد بصورة جميلة على القصيدة الأخرى التي تساويها في الجدارة الشعرية. (قـد نسأل أنفسنا ماذا كان ليحصل لو أن مادونا لورا (Madonna Laura) قد أجابت بترارك شـعراً، أو أن إيزابيلا دي فريري (Isabella de Freire) قد ردت على قـصائد الحب التي كـتبهـا لها غارسـيلازو دي لافـيغـا (Garcilaso de Vega). لقد طـور الشعراء الـعرب الإسبان، واعين بجـدارة إنجازاتهم الأدبية، نظريات شعرية ذات تعـقيد بالغ، نظريات تسـتحق أن ندرسـها دراسة حـديثة. وسـوف نعمل هنا علـى تقديم إشارات حـول نظرية ابن الخطيب الأدبية والتي درسـها وعلق عليـها خوسـيه مـانويل كونتـينينتي (Jose Manuel Continente). لقـد ميـز ابن الخطيب بين الشعر الحقيقي الذي سماه السحر وبين مجرد الشعر. إن الشعر الصادق، مثل السحر، يمتلك قوى عجيبة غريبة على التأثير فينا عن بعد، بل إنها قادرة على إحداث تغييرات نفسية في داخلنا. إن القصيدة الجيدة، التي تقرأ أو تسمع بعد مئـات السنوات من تأليفها، قـادرة على تسريع نبض أو جعل أنفـاسنا تثقل. السحر، إذن، والشعر هما ظاهرتان «متشابهتان». ولقد تطور الإنتاج الشعري في إسبانيـا الإسلامية بصورة محـمومة في النهاية إلى درجة إنشـاء «مشاغل» حيث كـان باستطاعـة الكتاب، مـثل صناع الشعـر الماهرين أو الناثرين الذين

يتمتع نثرهم بنهايات مسجوعة، أن يصقلوا أشعارهم بإشراف أستاذ. سيكون من غير الإنصاف أن لا نسلم أن إسبانيا المسلمة كانت أعجوبة ثقافية حقيقية في سياق الوجود الأوروبي في العصر الوسيط. لقد كان العرب هم من أوصلوا إسبانيا الإسلامية إلى قمم شاهقة من المعرفة العلمية والإنجاز الفني لم يبلغها أي بلد آخر في أوروبا خلال تلك الفترة - وهي فترة يمكن أن نطلق عليها «العصر الوسيط» أو «العصور المظلمة» بالنسبة للقارة، لكن ذلك لا يصدق بالتأكيد على شبه الجزيرة. لكن ماذا عن اليهود الإسبان الذين عاشوا في شبه الجزيرة منذ زمن قرطاجة؟ لقد ازدهر وضعهم كثيرًا في ظل الإمبراطورية الإسلامية وذلك على الصعيدين الثقافي والشخصي مما جعل بعض المؤرخين، مثل إبراهام ليون ساتشار (Abraham Leon Sachar)، يميلون للاعتقاد أنهم قد يكونون ساعدوا في غزو (شبه الجزيرة) عام 92 هـ/ 711 م. لقد اضطهد اليهود تحت حكم ريكاريدو (Recaredo) لكن وضعهم تحسن بصورة ملحوظة تحت حكم المسلمين، وفي معظم الحالات كانت هويتهم الدينية تعامل باحترام. شيئًا فشيئًا أصبحوا يحتلون مواقع مهمة ومميزة (كانوا يعملون أطباء وصيارفة وكتابًا ومستشارين سياسيين) كما عملوا كمترجمين ووسطاء بين الثقافتين المسيحية والعربية. لكن يهود السفارتين، كما كان يطلق على يهود إسبانيا، أوجدوا حضارة مؤثرة خاصة بهم. ويجمع كل من إسرائيل زينبيرغ (Zinberg) وميللاس فاليكوزا (Millas Vallicrosa) ودافيد غونزالوا ميسو (David Gozalo Maeso) وم. فريندلاندر (M. Friendlader) وف. بارغيبور (F. Bargebuhr) على هذه النقطة: هناك حقًا «نهضة» أو «عصر ذهبي (Siglo de Oro) خاص بالثقافة العبرية في دراسته الأخيرة يهود الإسلام يقوم برنارد لويس بتحديد فرضية «التعايش السلمي» بين اليهود والمسلمين خلال العصور الوسطى وعصر النهضة. لقد كان هناك تعايش

سلمي ووجود تعددي بالطبع لكن لويس يفسر هذا التعايش بكونه نتيجة لمبدأ السيادة التي مارسها المسلمون على محكوميهم من غير المسلمين وليس كأثر لـ «التسامح». لكن رغم حقيقة كون هؤلاء الأقوام «المهمشين» (الذين كان أفرادهم يدفعون الجزية ويتعرضون لأمور أخرى من هذا القبيل) سكانًا من الدرجة الثانية فإنهم كانوا يتمتعون بقدر من المواطنة وكان لديهم حقوق معينة تفوق كثيرًا الحقوق التي يتمتع بها الناس في العديد من الدول الحديثة في أوروبا والولايات المتحدة والذين يدعون الحرية والديمقراطية انظر إلى اضطهاد المسلمين في فرنسا وغيرها.

حسب بارغيبور فقد تفاعل اليهود الإسبان بصورة خلاقة تمامًا مع تأثيرات الثقافة العربية المدهشة (دون أن يتحولوا رغم ذلك إلى الدين الإسلامي كما فعل الفرس). لقد استخدم العرب، كما نعلم، ولمئات من السنوات لغة الوحي القرآني المقدس لأغراض فنية، لكن اليهود لم يستعملوا على كل حال اللغة العبرية لأغراض أدبية أبدًا - ذلك اللسان المقدس الخاص بهم الذي قصروا استعماله لأسباب عملية عديدة على الصلاة في الكنيس. ومع ذلك فإن جهدهم الجبار لجعل لغة الكتاب المقدس مطواعة، ومحاولتهم لإخضاع هذه اللغة للرهافة الفاتنة التي يتوفر عليها الشعر العربي الذي قلدوه، قد توج بالنصر في النهاية، ولقد صنعت مجرة الشعراء الذين ظهروا في السفاراد (الشرق) الحقبة العبرية الإسبانية من أكثر مراحل تاريخ اليهود تميزًا بدءًا من العصور البدائية ووصولا إلى بروز دولة إسرائيل للوجود عام 1948م. لم يكن هناك نوع شعري عربي واحد لم يقلد، ولقد تبنى الأدب العبري الإسباني قوالب (عصر) النهضة والقوالب الوثنية، دون أن نتجاهل تمامًا الجذور التوراتية لهذا الأدب، مسببًا بذلك صدمة للكثير من المتزمتين اليهود وجاعلا إياهم يصفونه بالهرطقة. لكن فلنسمح لأحد هؤلاء الشعراء العبريين

الإسبان بأن يتحدث عن نفسه مطريًا الإنجازات الشعرية لشعبه. هذه هي المقامة الثالثة من مقامات الحريزي (في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي):

فليكن معلومًا أن أجمل الشعر مزين بالجواهر وأنه لا يقابض بذهب أوفير لقد أنشئ في إسبانيا ثم امتد صيته إلى نهايات الأرض جميعها. إن قصائد أبناء إسبانيا قوية وحلوة، وكأنها نحتت من لهيب من نار!

وإذ يقارن هؤلاء الشعراء الفحول بشعراء العالم فإن شعراء العالم يبدون مثل النساء القوارير. لربما يكون سليمان بن جبيرول (إفيسبرون Avicebron) أكثر هؤلاء الشعراء عمقًا، وقد وصفه (الشاعر الألماني) هاينه بأنه «عندليب يغني في ليلة قوطية في العصر الوسيط». إن عمله الموسوم بـ «التاج الملكي» أو (Keter Malkut)، والكثير من أبياته تذكرنا بالقصائد الدينية لفراي لويس دي ليون (Fray Luis de Leon)، هو احتفال ذو صيغة معقدة بعقيدة التوحيد التي نعثر فيها على آثار أفلاطون وبروكلوس (Proclus) وبورفيري (Porphyry) وبلوتينوس (Plotinus) وأرسطو. وعلينا أن نتذكر أن السنوات التي عاش فيها (سليمان بن جبيرول) هي نفسها السنوات التي كان فيها الشكل الشعري السائد في إسبانيا الكاثوليكية هو الإكليركي، وقد كان بيرتشيو (Berceo) وهو أهم من مارس الكتابة الشعرية بهذا الشكل، لايزال يناضل للتعبير عن نفسه وسط المذهب الكلاسيكي الذي أصبح صعب الهضم. لقد طوع يهودا هاليفي شكل القصائد الشبقية الموجزة لنشيد الإنشاد في رباعياته السداسية المقاطع عندما كتب قصائد حبه التي خاطب بها محبوبته، وفي الأيام الأخيرة من حياته تأسى على إسرائيل المضيعة في قصيدته الشهيرة "Siondas". أما موسى ابن عزرا فلم يكن مجرد شاعر فقط بل دارسًا ومتذوقًا للشعر على السواء -

لقد درس تاريخ الأدب العبري الإسباني من خلال دراسة أجياله، وأثبت أنه ناقد ناضج للأدب (إن أحكامه الأدبية لا تزال صحيحة في معظمها إلى أيامنا هذه) في الوقت نفسه الذي كانت فيه الملحمة القشتالية الوليدة تتلعثم بمقاطعها التجريبية الأولى. وهناك أكثر من سبب كاف لتفجعه المتغطرس على نزوحه إلى صحراء الثقافة في قشتالة. لقد أتى به لكي يعيش، كما يقول:

«بين أناس يعيشون في الظلام، أناس سبل الحقيقة والمعرفة غير معروفة لهم. وعندما أسمع كلامهم الهمجي غير الفصيح أجلس شاعرًا بالعار، وشفتاي تظلان مطبقتين آه، كم أصبح العالم ضيقًا علي! إنه يطبق على عنقي مثل الطوق على الرقبة». فإن من الحكمة والتدبر أن نتذكر أنه في الوقت الذي كانت فيه النهضة اليهودية تزدهر في إسبانيا فإن إخوة اليهود الأوروبيين وأخواتهم كانوا يواجهون اضطهادًا فظيعًا حيث كانوا يحشرون في المنعزلات وبالتالي يمنعون بالضرورة - بوجود استثناءات قليلة ومعزولية كمثال شارح الكتاب المقدس اليهودي - الفرنسي راشي (Rachi) - من التعبير عن أنفسهم ثقافيًا في أي نوع من أنواع الإنتاج. لقد كان الاتصال بثقافة المسلمين والتعايش الطويل والنسبي بين الناس في شبه الجزيرة هو ما أدى إلى ازدهار الثقافة لدى يهود السفاراد، ولقد بدأت هذه الرحلة المزدهرة من الوجود تتقوض عندما احتل التوازن بين الشعوب الثلاثة (في شبه الجزيرة) وانفجر نوع من معاداة السامية شديد العنف مؤديًا في النهاية، وكما نعلم جميعًا، إلى إنشاء محاكم التفتيش عام 1478م وإلى طرد اليهود عام 1492م والمسلمين عام 1609م.

هؤلاء إذن هم نسل الساميين أو شعوبهم في إسبانيا بكل تألقهم والمعيتهم ومأساة انحدارهم وسقوطهم البطيء (إنني واعية لحقيقة كوني

«أسرفت في الإطراء» في بعض وصفي للحظات المتميزة في الثقافتين العربية - الإسبانية والعبرية - الإسبانية، ولكن ذلك الإسراف يعود في الحقيقة إلى كون هذه المنجزات شبه مجهولة وبالتالي فقد قمت بالتشديد عليها). لقد حددت هذه الشعوب الشرقية شكل تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية في العصور الوسطى بالقدر نفسه الذي عمل تراث المسيحية الغربية على تحديده؛ وعلينا في الحقيقة أن نقرأ أن الثقافة الإسبانية القروسطية «الشرقية» قد كانت أعلى شأنًا من نظيرتها «الغربية». وبسبب من معرفتنا لهذه العظمة الثقافية ومعرفتنا أيضًا للتعايش الحميم للأعراق الثلاثة (ينبغي أن نعود ثانية إلى القول إن اليهود عاشوا وسط المسيحيين كما عاشوا وسط المسلمين) فإن من الصعب الافتراض بأنه لم تكن هناك علاقات ثقافية مهمة بين هذه المجموعات الثلاث، وإن هذه العلاقات لم تلون بدورها الثقافة الإسبانية التي تكونت فيما بعد - والتي كانت مع حلول عصر النهضة قد أصبحت بصورة أساسية غربية الطابع حين عملت محاكم التفتيش على خنق ما تبقى من ثقافات سامية في إسبانيا. مع ذلك، وبالرغم من صعوبة إنكار أبسط المبادئ التاريخية للفطرة السليمة، فقد كان من الصعب على أكث المؤرخين ونقاد الأدب الذين كتبوا عن إسبانيا أن يتقبلوا وجود هذه الآثار السامية الممكنة في الثقافة الإسبانية.

إن الخيوط الشرقية في النسيج الثقافي الإسباني الغربي بصورة أساسية هي بالطبع ما نحن بصدده هنا، رغم أنه كان من الصعب على المتخصصين في الدراسات الإسبانية أن يتوصلوا إلى جواب محدد في تقدير أهلية «إسبانية» (هذه الثقافة). لقد أدى زعم المؤرخ أميريكو كاسترو (Americo Castro) غير الاستثنائي بصورة نسبية في كتابة ماضي إسبانيا: المسيحيون، والمسلمون واليهود - علينا أن نقر بهذا الأمر - بأن التأثيرات العربية واليهودية ينبغي عدها تأثيرات مباشرة وفورية وأجزاء عضوية من ثقافة إسبانية في فترة

تكونها الأولى، إلى إطلاق واحـدة من أشهر المنـاظرات في تاريخ الدراسات الإسبانية - ويرى خوسيه لويس غوميز مارتينيز (Jose Luis Gomez Martinez) في الحـقيـقة أن هذه المناظرة هي «من أهـم المناظرات في العصـر كله». ولم يتردد يوسـبيو ري (Eusebio Rey) من ناحيتـه أن يقول عن كتاب كـاسترو، الذي طبع عددًا من المرات تحت عنوان إسبانيا التـاريخية بأنه «أكثر حدث أدبي - تاريخي أهمية في إسبانيا طوال العديد من السنوات».

قلة من الباحثين ذكروا في تحليلهم للتـاريخ الإسباني العنصر السامي - وقد كان جانـيفيه (Ganivet) في كتابه Idearium espanol من القلاقل الذين تقبـلوا الإقرار بقوة الأثر الـعربي، كمـا كان راميـرو دي مـيزتو (Ramiro de Maeztu) في كتابه دفاعًا عن الشـعوب الإسبانية (Defensa de la hispanidad) أول من أورد ذكر اليهود فـي التواريخ «الرسـمية» الإسبانيـة، رغم أنه قدمهم بصورة تزدريهم وتحط من قـدرهم. وحسب غوميز مـارتينيز فإن كاسـترو قد تأثر خطى «مدرسة 98» وتأملاتها العمـيقة حول إسبانيا كـما عمل على حقن حجج هذه المدرسة بـفلسفة «المذهب الحيوي» لويلـهيلم ديثاي (Wilhelm Dil-they) وتيارات فلسـفية أخرى يمثلها أوزوالد أشـبينجلر (Oswald Spengler)، وأرنولد توينبي (Arnold Toynbee). مـا فعله كـاسـتـرو هو أنه افتـرض أن «الثقافـة الإسبانية»، أو ما يمكن أن ندعـوه «إسبانيا»، قد نشـأت من التعايش العلمـاني اليومي والتـفاعل بين المسـيحيين والمسلـمين واليهود. لقـد آمن بأن العديد من القيم والخصائص الوطنيـة التي نشأت من ذلك التاريخ، مثل غلبة العبـقرية الفنية وعـبقرية «مـا هو حيوي ومـفعم بالنشاط» على مـا هو ثقافي بصورة خالصة (ممثلا بالغياب السلبي للعلم والفلسـفة)، قد ساعد على تفسير التعقيد الذي ميز (شخصية) إسـبانيا في بداية نشأتها والتعددية التي وصلتها، أو إسبانيا كما أصبحت فيمـا بعد. آمن كاسترو (وسوف نتوقف قليلا لنجمل

أفكاره التي أصبحت الآن معروفة تمامًا) بأن إسبانيا لم تظهر إلى الوجود إلا في القرن العاشر أو الحادي عشر عندما بدأت الشعوب الثلاثة تتفاعل فيما بينها بصورة يومية.

بكلمات أخرى فإن القوطيين الغربيين لم يكونوا إسبانيين، في الوقت الذي لم يكن فيه تراجان (Trajan) وسينيكا (Seneca) مواطنين حقيقيين من مواطني إشبيلية وقرطبة على التوالي، كما اقترح أورتيغا أي غاسيت (Or-tegay Gasset) ورامون مننـدث بيدال (Ramon Menendez Pidal) (وذلك في حدود ما نفهم ما تعنيه كلمات مثل «الإسباني» و«إشبيلية» و«قرطبة» في يومنا هذا). ويقترح كاسترو بعامة أن الشعب المسيحي - الذي جرب بصورة متبادلة مشاعر الخضوع والإعجاب والحذر والرفض - قد تفاعل مع المسلمين (مع قيمهم الثقافية والسياسية الرفيعة خلال العصور الوسطى). لقد كان التعايش الإسلامي - المسيحي قويًا وممتدًا وواسع الانتشار بحيث أظهر إلى الوجود مجموعات مهجنة مثل «المدجنين» (المسلمين الذين يعيشون بين المسيحيين) والمستعربين (المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام). إن ديانة سانتياغو (Santigo)، أو القديس جيمس أبوسل (St James Apostle) الذي تحول في الحكاية الأسطورية إلى قديس إسبانيا الراعي) بوجود مزار له في كومبوستيلا (Compostela) - وهو مهم في الحقيقة إلى درجة أنه نافس روما والقدس بحيث إن الكرادلة كانوا يرسمون فيه - هو حسب كاسترو رد تاريخي دفاعي على ديانة النبي المحارب محمد ﷺ ومزاره المقدس في الكعبة الذي كان يحج إليه الناس من جميع أجزاء العالم الإسلامي. (لقد تركت هذه الظواهر التاريخية أثرها على إسبانيا الناشئة: كان كيفيدو لا يزال يدافع عن رعاية القديس جيمس أبوستيل في وجه رعاية القديسة تيريزا عارضًا في التماسه تقديم «سيفه إلى القديس جيمس» (Mi espada por Santiago)، وهو بيان مفصل بالمعجزات والظهورات اللافتة التي تنسب إلى القديس (جيمس).

ينبغي أن نذكر هنا أن هذه الظاهرة كـانت تحدث في الوقت نفسه الذي كان فيـه رينيه ديكارت (Rene Descartes)، على الجانب الآخـر من البرانس (البرتات)، يضع أسس الفلسـفة الحديثة في كتـابه مقال في المنهج (Discours de methode؛ كما أن حـروب الاسترداد المسيـحية (Reconqeut) التي كانت انعكاسًا للطريقة الدفـاعية نفسهـا تجاه «العدو» القديم، كانت تصور بوصـفها «حربًا مقـدسة» تمامًا مثل نظيرتها الإسـلامية الممثلة في الجهـاد. إن التأثيرات الإسلامـية لا تحصى في الحـقيقـة: لقد أنشئت الرتب الـعسكرية في إسبـانيا الكاثوليـكيـة (كـالاترافـا Calatrava)، سـانتـيـاغـو (Santiago)، القنطرة (Alcantara) اسـتنادًا إلى المفـهـوم الديني الإسـلامي الـذي طابق بين الزاهد المتنسك والمحارب، ويعتـقد كاسترو أنه رأى التـسامح الإسلامي الديني النابع من تعالـيم القرآن والمنعكس لدى ألفـونسو العـاشر (Alfonso x) (وينبغي أن نذكر بـ «عناصره السبعة» الجميلة العميقة)، موجودًا لدى خوان مانويل (Juan Manuel) ورامون لول (Ramon Llull). ويشير كاسترو أيضًا إلى عدد آخر من التأثيرات الإسـلامية التي لا تزال ظاهرة إلى يومنا هذا في مـواقف الحياة التي تتمثل فـيها اللامبالاة وبرود الأعصـاب (التي نشأت بموجبها عبارات «إسـبانية نموذجـية» مـثل «يا ليت» (ojala) و«إن شـاء الله» (si Dios quiere)، و«لقد كانت مشـيئة الله» (estaba de Dios que iba pasar)، وجميع هذه التـعبيرات ذات أصل عربي)؛ وكذلك الصـيغ التي يعبر فيها عن حسـن الضيافة والكرم (والتعبير الجامع المانع (esta es casa) هو ببساطة ترجمة حرفية للعبارة العربية «البيت بيتك»)؛ (يـضاف إلى هذا) الدعوات واللعنات التي تزخر بهـا علاقات الإسبان بعضهم ببعض؛ وكذلك الكثـير من الخرافات مثل قلب المكنسة رأسًا على عـقب لجعل الزوار يغـادرون المكان،وهي ذات أصل فـارسي. إن الآثار اللغوية للعربية في اللغة الإسبانيـة منتشرة وشديدة الأهمية بحيث إن أحدًا لا

يستطيع أن يشكك بها أو ينكرها. ونورد هنا ببساطة بضع أمثلة لكلمات إسبانية «أخذتها» (اللغة الإسبانية) عن العربية مباشرة وأقلمتها، وهي توضح بصورة حية أثر الحضارة الإسلامية في العديد من مظاهر الحياة الإسبانية - وبالنتيجة في الحياة الأمريكية اللاتينية، وأثرها في المعجم الإنكليزي كذلك: (azucar: sukkar) سكر، (azafran: al - za, faran) الزعفران، (arroz: al - aruzz) الأرز؛ (cheque: sakk) شيك، أي بمعنى ورقة أو فاتورة تجارية، (tarfa: ta, rifa) تعرفة؛ (alcoba: al - qubba) القبة خصوصًا بمعنى «المكان الذي ينام المرء فيه أو غرفة النوم»؛ (azul: lazawardi) لازوردي، أزرق؛ (jasmin: yasamin) ياسمين (Carmesi: qurmuzi) قرمزي؛ (alquimia: al - kimiya) الكيمياء؛ (algbra: al - jabr) الجبر، وليس (شيوع استعمال هذه الكلمة في الإسبانية واللغات الأوروبية الأخرى) مستغربًا لأن العرب هم الذين علموا العالم الغربي كيفية استعمال «الصفر» كذلك. وهناك بالطبع صيغة التعجب الإسبانية الوطنية الكلية الوجود (ole) والتي تعني بالعربية «والله». صيحات الاستحسان؛ الله، الله؛ وهذه العبارة هي نفسها Ole التي يرددها الإسبان استحسانًا. ولا زال العرب يرددون عبارة الاستحسان والاستغراب هذه لدى رؤيتهم لامرأة جميلة أو سماعهم لمغن مفضل لديهم أو للتعبير عن استحسانهم لفعل من أفعال الشجاعة. وفي محاولة فنية منه لإنقاذ الأصول للعديد من الكلمات في المعجم الإسباني يقول خوان غويتيسولو بحق استرداد الكونت خوليان «لا تنسوا كلمة أوليه».

انطلاقًا من هذه التأثيرات الإسلامية ينتقل كاسترو لتحري الوضع التاريخي لليهود الذين أصبحت (ثقافتهم) مكونًا عضويًا من مكونات الثقافة الإسبانية. ويستطيع القارئ من أجل التعرف على هذا الجانب من نظريات كاسترو، وكذلك من أجل الاطلاع على تاريخ الجدل الذي أدت إليه هذه

النظريات (والتي يمكن أن نـذكر من بين المسـاهمين الرئيـسيين فـيـها باحـثين مـشهـورين مـثل كلوديو سـانشيـز البـورنوز (Claudio Sanchez Albornoz) وبوجينبو اسـينشيو (Eugenio Asencio) واوتيس غرين (Otis Green) وستيفن غيلمان (Stephen Gilman) والبرت سيكروف (Albert Sicroff) وف. ماركيز فيـلانويفا (F. Marquez Villanueva) وآخرين كـثيرين)، أن يعود إلى كـتاب كاسـترو الواقع التـاريخي لإسبـانيا (Realidad historica de Espana) وكتاب غـوميـز مارتينيـز (Gomez Mertinez) امـيريكو كـاسترو واصل الإسبـانيين (Americo Castro y el origen los espanoles) وكذلك دراستي أثر الإسلام في الأدب الإسبـاني: من خوان رويث إلى خوان غويتـسولو (Huellas del Islam en la literatura espola: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo). لكن دعـونا الآن نتتبع في الحال الآثار الأدبية لهذا الوضع الـتاريخي المعقد. ومع أن اهتـمامنا هنا ينصب على تراث الإسلام في الأدب الإسباني فإنه لمن العدل أن نشير إلى الأثر الذي تركـه المرتدون اليهـود (اليهـود الذين كانوا قـد تحولوا حديـثًا إلى الديانة المسـيحيـة) في نصوص العـصر الذهبي، وقـد كتب العـديد من هذه النصوص بأقلام هؤلاء المرتدين اليهود. ولو أننا توقـفنا قليلا وعرفنا أن بعضًا من أهم الشخصيات في الأدب الإسـباني كانوا من بين هؤلاء اليهود المرتدين فسـوف نكف عن القراءة السـاذجة التي تعـد أدب النهضـة الإسبـانية نتـاجًا لإسبانيـا «الأوروبية». لقد كان ديغـو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro) وخوان دي مينا (Juan de Mena) وفيرناندو دي روخاس (Fernando de Rojas) وخوان لويس فـيفيس (Juan Luis Vives) وفراي لويس دي ليون (Fray Luis de Leon) والأخـوان فـالديس (Valdes) ومـاتيـو اليـمـان (Mateo Aleman) والقديسـة تيريزا من افـيلا (St Teresa of Avila) وخورخي دي مـونتيـمايور (Jorge de Montemayor) وهيـرنانـدو ذو الإبهـــام (Hernado del Pulgar)

وبارترلومي دي لاس كازاس (Bartolome de las Casas)، ولربما سيرفانتس (Cervantes) أيضًا، هم من بين الشخصيات البارزة في الأدب الإسباني التي عذبت لكونها تتحدر من سلالة يهودية، أما الأشخاص الآخرون، مثل القديس يوحنا الصليب إضافة إلى بعض المؤلفين المجهولين الآخرين لقصص الحب والمغامرات الرومانسية لدى مسلمي الأندلس، فيعتقد أنهم ذوو أصول مسلمة.

ترك هؤلاء جميعهم بصماتهم على أدب إسبانيا في عصر النهضة وكان من المستحيل بالنسبة لهم ألا يشيروا بطريقة من الطرق إلى وضعهم كأقلية ضمن المجتمع الكاثوليكي الإسباني المتزمت الذي أسس محاكم التفتيش لكي يذود عن هويته السياسية الجديدة المكتسبة و«صفائه» الديني والعرقي. العديد من هؤلاء المرتدين - الذين يتحدون من أصول يهودية أو مسلمة أندلسية - لم يشيروا بصورة واضحة إلى وضعهم الخاص (لقد كان غرضهم أن يخفوا تمامًا وضعهم الاجتماعي الملتبس)، لكنهم أشاروا بصورة موازية إلى الحالة العامة ضمن النظام الاجتماعي الجديد. لكن بما أن بعض المسيحيين القدماء كانوا يدلون بهذه الإشارات غير المباشرة والثابتة، كذلك فإن أدب عصر النهضة الإسباني هو من بين أكثر الآداب صعوبة على القراءة لفهمه ضمن شروطه الخاصة. إذ إننا قد نسيء تمامًا فهم المقاصد الحقيقية للمؤلف إذا لم نقدر على التقاط معنى بعض هذه الإشارات والإلماعات الأدبية. (ونحن لا نعثر) على مؤلف واحد شدد بصورة كافية على حقيقة أن الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان مراقبًا؛ إذ ينبغي وضع هذه الحقيقة في الحسبان في جميع الأوقات عندما نقرأ - أو «نفك رموزه» النصوص الإسبانية في عصر النهضة. دعونا نرى بعض الأمثلة لمثل هذه الإشارات الموازية إلى الحياة المعاصرة.

يبدأ سيرفانتس صفحات دون كيشوت بإعطائنا بيانًا مفصلا بطعام بطله، وهو أمر نادر في الأعمال الأدبية يمكن لنا أن نفهمه عندما ندرك أن دون كيشوت - وبالطبع سيرفانتس - يعيش في بلد مهووس بمسألة الأطعمة الموسومة بالمنع. ويدرك المرء في الحال أن هذا الهوس ذو مصدر سامي بكل تأكيد. يخبرنا سيرفانتس أن دون كيشوت كان يأكل «المحن والأحزان»، ويمكن للقارئ الواعي أن يدرك هذه الإلماعة الساخرة إلى اعتناق دون كيشوت للديانة المسيحية حديثًا: إذ كانت كلمة "Duelos y Quebrantos" (أي المحن والأحزان) تطلق كاسم مخفف لطعام لحم الخنزير والبيض البغيض لدى اليهود الذين تحولوا عن دينهم إلى المسيحية، كما أن هذا الطبق كان صعبًا تناوله على المسيحيين الجدد. إضافة إلى هذا فإن الفلاح سانشو بانزا كان يتبجح على الدوام ذاكرًا الشحم الذي كان يغطي جسده بعرض سبعة أصابع كمسيحي عتيق «مقارنًا بسخرية بين بدانته وشحم الخنزير - وهو طعام مقرف بالنسبة لمتحول إلى المسيحية، ولكنه بالنسبة لمسيحي مؤمن مثل سانشو بانزا طعام «يجعله يلعق أصابعه التذاذًا». في الوقت نفسه علينا ألا ننسى الإلماعات السرية التي يوظفها سيرفانتس بصورة ساخرة: إذ إن دون كيشوت رجل ذكي واسع الخيال ومتمرد ثائر، وهو فوق ذلك كله قارئ عظيم ويجسد العديد من الخصائص التي يتصف بها يهودي مرتد، أما سانشو بانزا فهو الرجل الأمي والناطق، بنوع من المفارقة الساخرة، باسم المسيحية «الخالصة» والذي لم يمتزج دمه بدم البرجوازية اليهودية. إن لمن المسلي أن نحل شفرة الحادثة الخاصة بالدونزا لورينزو: إن المترجم الإسباني المسلم لمخطوطة السيد هاميت بنيغيلي العربية - أي ما يمثل في الحقيقة نص «دون كيشوت» - يضحك بصوت مجلجل عندما يقرأ أن: «دولسينيا ديل توبوزو تعد من أمهر نساء لامانشا في تمليح لحم الخنزير» (1، 9). ولا تثير هذه النكتة الضحك إلا إذا قمنا بحل

شفرتها. بادئ ذي بدء فإن دولسينيا هو من الأسماء الطنانة والرنانة التي تبدو في غير موضعها في بلدة صغيرة وضيعة مثل لامانشا (توبوزو) التي يذكر سيرفانتس أنها مسقط رأسها. ثانيًا علينا أن نذكر أن توبوزو بلدة أنشأها مسلمو الأندلس الذين ارتدوا عن دينهم وتحولوا إلى الدين المسيحي، وبالتالي فإن اسم دولسينيا ذو علاقة وثيقة بـ «الدم المختلط» وهو أمر يثير الدعابة بصورة مضاعفة. لقد قصد المؤلف بالتأكيد أن يقول لنا شيئًا مثل «دولسينيا ابنة البلدة الأندلسية المسلمة» أو «دولسينيا الأندلسية المسلمة». وأخيرًا وعلى رأس هذه القائمة فإن كون دوليسينيا تملح لحم الخنزير، وإذ تضطلع يائسة بذلك العمل الذي هو من الأشياء التي بها يقوم المسيحيون، هو بلا شك وسيلة لإخفاء أصولها الأندلسية (المحتقرة). لهذا السبب ضحك المترجم الأندلسي المسلم لدون كيشوت، وهو مسلم سرًا كان قادرًا على ترجمة النص من العربية في وقت كانت فيه هذه اللغة ممنوعة في إسبانيا، من كل قلبه (ولربما شعر بالمرارة في الوقت نفسه): وبالتأكيد أنه رأى وضعه الخاص في المظهر الخداع الكاذب الذي تتخذه دولسينيا، والأمر لا يحتاج إلى خيال واسع لكي نستنتج أنه كان أيضًا يضحك على نفسه وعلى مجتمعه. إضافة إلى ذلك فإنها لمفارقة ساخرة إلى حد بعيد أن يختار سيرفانتس أن ينسب رائعته الأدبية إلى إسباني مسلم يدعى السيد هاميت بنغيلي (يخصه بها). أنه يلمح بصورة سرية (ولربما بصورة واعية) إلى أن أعظم الحوافز الإبداعية في روحه هي ويا للعجب عربية. إن النكتة في الحقيقة رائعة للغاية لأنها تتضمن في الوقت نفسه معاني سياسية إضافية: فلقد كان امتلاك أي شيء بالعربية - دع عنك أن يكتب المرء أو يترجم شيئًا عن العربية - جريمة في إسبانيا القرن السابع عشر. وبالتالي فإن سيرفانتس يخبرنا، بطريقته المواربة الرائعة، أن دون كيشوت هو كتاب شرقي اقتناؤه غير مشروع، وهذا ليس بالأمر البسيط ويعرض المرء

للمساءلة أمام محاكم التفتيش. لقد كان سيرفانتس مسكونًا بالموريسكيين الذين طردوا من إسبانيا ما بين طباعة الجزء الأول والجزء الثاني من دون كيشوت. في الجزء الثاني (الفصل الرابع والخمسين) يقدم لنا سيرفانتس صورة مرسومة بدقة لواحد من هؤلاء اللاجئين الموريسكيين، ريكوته، الذي يعود سرًا إلى إسبانيا بعد أن يتأكد أن تجربة المنفى في الأراضي الإسلامية كانت فشلا ذريعًا بالفعل. إن علاقة الصداقة الحميمة القائمة على الاحترام المتبادل بين ريكوته و«المسيحي العتيق» سانتو بانزا ذات صلة كبيرة بطريقة سيرفانتس المواربة، كما يشير ف. ماركيز فيلانويفا، في الدفاع عن التسامح الديني والسياسي في بلده الأصلي. لكن لهذا الدفاع حدوده على كل حال، وإنه لمفجع للفؤاد أن نرى سيرفانتس يدفع ريكوته الموريسكي المتفتح العقل، الذي دافع بحماسة عن حرية الضمير التي كان قادرًا على ممارستها خلال إقامته القصيرة في ألمانيا، إلى إطراء قرار فيليب الثالث الشهير - الذي قضى بموجبه أن يعمل على إجلاء قوم ريكوته من إسبانيا بصورة جماعية. ولقد كان على سيرفانتس أن يعيد الحجة نفسها في «محاورة الكلاب» (Coloquio de los perros) وأن يذكرها ثانية في (Persiles) حيث يتجاوز جاريفه، وهو موريسكي من بلنسية ارتد عن دينه وتحول إلى الكاثوليكية حديثًا، الحد المعقول ويشتم قومه، مثلما فعل ريكوتيه، لكي يمجد السياسة الرسمية التي طردت آخر فرد بقي في إسبانيا من المسلمين. لقد كانت الكتابة في إسبانيا القرن السابع عشر عملا خطيرًا بكل تأكيد، وإذا أحس الكاتب بأنه تجاوز الحدود المسموح بها في تبنيه لوجهات نظر الأقليات المضطهدة فلسوف يحاول في العادة أن يخفي عواطفه الحقيقية بتبني وجهة النظر المعاكسة أو قول عكس ما يريد قوله. ولقد جعلت هذه الطريقة الملتبسة المراوغة في الكتابة أشخاصًا متحررين مثل سيرفانتس يبدون وكأنهم «يدعمون الجانب الخطأ».

إن الإشـارات إلى الأقوام المضطهـدة غـزيرة في أدب العصـر الذهبي. وعندما يقـول بابلوس (Pablos) في Quevedo,s Buscon إن أمه «تتـحدر من ابتهالات الكهنة وصلوات المصلين» فإنه يشير بذلك إلى نسبه الذي هو موضع احتـقاره، إذ إن المرتدين عن دينـهم - المسلمون واليـهود على السـواء - قد اختـاروا عندما عمدوا أكـثر الأسمـاء دلالة على الورع عند المسيحـيين: سان بابلو (القـديس بولس) وسانتـا ماريا (السـيدة مـريم) وسان خوان (الـقديس يوحنا) وسان خـوان دي لاكروث (القـديس يوحنا الصليب) ودي خيـسوس (المنسوب إلى المسيح) وروزاريو (نسبة إلى سلسلة الصلوات) وأسـماء أخرى كثيرة. ولسـوف يفوت القارئ «غير المطلع على السـر» المعنى الفعلي لأفضل المحـاورات في كـتـاب لوزانـا الأندلسـيـة (La Lozana andaluza) للمـرتد فـرانشيـسكو ديليكاردو (Francisco Delicado) وهو رجل مـسكون بأصـوله العرقية. وهكذا يحاول اليهود الإسبان الذين يعـيشون في روما أن يعرفوا فيما إذا كانت لوزانا الجمـيلة يهودية (منا: de nostris)، وهم يفعلون ذلك عندما يجدون أنها تعـرف كيف تطبخ الـ "Hormigos torcidos" (وهو لون من ألوان الأطعمة المحلية الذي يشكل لب الخبز المادى الأساسـية فيه) بالزيت مثلها مثل اليـهود وليس مع الماء كـما هي الطريقـة «المسيـحيـة» في طبخ هذا اللون من الطعام. لكن الجميـلة لوزانا المولودة في قرطبة تبدو وكأنها «أندلسـية مسلمة» في الوقت نفسه. إن اسمها هو الدونزا ألاروزا (Aldonza Alaroza)؛ والمؤلف يخـبرنا أن كلمـة ألاروزا «ذات أصل عـربي» - ونحن نعلم، إذا كنا نعـرف العربية بصورة جيدة، أن كلمـة ألاروزا قد أتت من كلمة «العروس» بالعربية. إن لدى ألاروزا، وهي يهودية مـعربة غريبة الشأن ارتدت عن دينـها واعتنقت بصورة أو أخـرى الديانة المسـيحيـة، ميـلا لطهو الأطعـمة التي يشـتهـر بها الموريسكيـون مع مـا يتـضـمنه ذلك من بهـجـة يدخلهـا الوصف على قلب

ديليكارو. إن اليخنة الموريسكيـة ومربى العسل وأطباق الباذنجان التي تقـدمها بصورة ثابـتة - وجمـيعهـا أطعمـة تثيـر الشك والسؤال - تنبـه القارئ إلى التعـاطف الديني والشـقافي الخطر الذي تكنه الشـخصـية الرئيـسية فـي عمل ديلكيادو.

تستكشف هذه الرواية المدهشة التي تعتـمد على الحوار، (أو ما يمكن أن نسمـيه) رواية درامية، والتي تسـتحق دراسة أوسع، العلاقـات التي تقوم بين أفراد مـجموعـة من اليهود ذوي الأصـول الإسبانيـة والمرتدين عن دينهم ممن كانوا يعيشـون في روما خلال عصر النهضـة، بكل النفاق والرياء الذي كانوا يظهرونه وكـل الشك والارتياب وحتى العـداء للسامـية (الذي كـان يظهر في تصرفاتهـم). لكن ورغم أن ديليكاردو يكتب في روما، وكونه بعيـدًا بالتالي عن الضغط المباشـر للوم والرقابة في إسبانيـا محاكم التفـتيش، فإننا لا نزال دون شك قـادرين على مـلاحظة درجـة عاليـة من النقـد الذاتي ذي المعـاني الأخلاقية الملتبسة التي يراكمهـا المؤلف في الصفحات الأخيرة من كتابه (لكن ذلك لا يمنعه رغم هذا من وصف وصول المرأة الأولى التي نـعرفها في الأدب الإسبـاني إلى الذروة في الاتصـال الجنسي - لقد فـعل البعـد الجغـرافي عن إسبانيـا شيئًا ما على الأقل في كتـاب ديليكاردو). علينا (إذن) أن نقرأ الأدب الإسباني في العصر الذهبي بمكر ودهاء - وبشيء من الشك والارتياب - لأن الفكاهة السوداء فـي هذا الأدب تتطلب قراءة حاذقـة حريصة من قـبل القراء الماهرين في فك شفرات هذا الأدب. دعونا ننتقل أخـيرًا إلى مستوى آخر من مستـويات التعقيد في الأدب الإسـباني في العصر الوسيط وكـذلك في عصر النهضة: أي إلى التـأثير المباشر الذي مارسته الآداب الـسامية في هذا الأدب. ينبـغي ألا ننظر إلى هذا التأثيـر في الكتـابات التي تركهـا المرتدون عن دينهم والمتحـولون إلى الديانة المسيـحية فـقط، إذ إن المسيحـيين القدماء والجـدد قد

أظهروا مثل هذا التأثر. لقد أبان الأدب الإسباني بوضوح، حتى في بداياته الثقافية المعقدة، عن نسبه المختلط. خذ مثالا على ذلك المفارقة الساخرة التي تتبدى في أن الأمثلة الأولى للأدب الإسباني تأخذ شكل سطور مكتوبة بلغتين وتظهر في قصائد مهذبة بالعربية والعبرية. وقد اكتشفت هذه الخرجات التي تظهر في نهاية المقاطع الشعرية في الموشحات، كما نعلم، لا من قبل دارسي الأدب واللغة الإسبانيين بل من قبل الباحث الإسرائيلي في اللغة والأدب العبريين صموئيل شتيرن الذي لم يعرف ماذا يصنع باكتشافه إلى أن عاونه في ذلك، بعد مرور سنوات عديدة، باحثون متخصصون مثل أ. ر. نيكل وإميليو غارثيا غوميز ومنندث بيدال (Menendez Pidal) وداماسو آلونسو.

وإنه لمن العدل أن نشير إلى أن منندث بيدال لم يعمل على فهم هذه الخرجات في أدب المستعربين ربما لأن هذه الكتابات تتطلب قارئًا يعرف اللغتين ولأن فهمها يتضمن في حال معرفة اللغتين صعوبات كبيرة أيضًا: ولقد قام جيمس ت. مونرو وريتشارد هيتشكوك ومارغيت فرينك (Margit Frenk) وساموئيل آرمستيد وألان جونز، من بين آخرين، ببحوث حديثة حول هذه الكتابات. إن الطبيعة الهجينة المختلطة لهذه القصائد الغنائية البدائية تتعمق أكثر وأكثر لأن اللغة التي كانت هذه القصائد تغنى بها لم تكن القشتالية بل «المستعربة» (Mozarabic) وهي واحدة من اللهجات الرومانسية الممزوجة بالعربية وقد كانت تكتب بالحروف العربية أو العبرية (وكانت تفتقر لحروف العلة بالطبع) ولم يخلق ذلك في حينه أية صعوبات (في القراءة). ولهذا السبب كانت إعادة بناء هذه النصوص وكتابتها - كما يشير ريتشارد هيتشكوك وهو محق - مليئة بالصعوبات والتعقيدات (وفي الحقيقة أن هيتشكوك يشك أن لغة الخرجات لم تكن «المستعربة» بل العامية العربية الدارجة). قد يكون من المفيد هنا أن نعيد ذكر مثال استخدمه إلياس ريفرز

(Elias Rivers) لكي يبين الصعوبات التي يواجهها المرء في نص أصلي يستخدم الخرجة. ولسوف نكتب المثال أولا بالحروف العربية والعبرية (من اليمين إلى الشمال) ثم نقوم بكتابته بالحروف اللاتينية ثم نعمل على ترجمته إلى النسخة «المستعربة» المحتملة. ولسوف يلاحظ قارئ اللغات الأصلية للنص في الحال الحرية التي تصرف بها «الشخص الذي يحل شفرة هذه الخرجات» أو «المترجم» لأن النسخة النهائية من هذه الترجمة سوف تكون منطوقة. لكن مهما كانت الصورة النهائية التي سيكون عليها الأمر فإن من الواضح لنا تمامًا أنه لم يكن المرء متخصصًا في الدراسات الإسبانية والشرقية فإن دراسة الخرجات بلغاتها الأصلية سوف تكون مستحيلة تمامًا[1].

إن جزءًا أساسيًا من متعة الجمهور الذي كان يستمع إلى الخرجات، التي كانت منثورة في الموشحات الطويلة المكتوبة بالعربية أو العبرية، يرد إلى الطبيعة المختلطة لهذه الأغاني القصيرة. لقد زاوج مغنو الموشحات القدماء، الذين كانوا غزيري المعرفة كما كانوا أشخاصًا طليعيين في معرفتهم بالفولكلور كما دعاهم داماسو آلونسو، بين القصائد الرائعة المكتوبة بالعربية أو العبرية والأغاني والخرجات الشعبية التي كان جمهورهم يميزها في الحال ويغنيها معهم. ومن المؤكد أن الأثر كان (toutes proportions gardees) شبيهًا بالأثر الذي يحس به مستمع حديث عندما يستمع إلى الاينياد لفيرجيل، وهي تغني باستعمال الوزن نفسه والموضوع الشعري نفسه، تنتهي بأغنية شعبية - بتانغو لغارديل (Garde)، أو الأغنية الأخيرة لمادونا أو السالسا (Salsa). لقد استمع الجمهور في شبه الجزيرة الأيبيرية في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي (الذي لم يكن على الإطلاق جمهورًا «بدائيًا») كثيرًا بهذا الشكل من أشكال التحريب الفني الذي تضمنه هذا النوع الشعري الهجين. لقد كان العديد من

(1) لوسي لوبيز بارالت، نفس المرجع، ص 757.

الخرجات في غاية الرهافة والرقة في معالجته لموضوع الحب. أما بعضها الآخر فكان على كل حال شبقيًا من غير ريب. وكان ذا سمات شرقية بصورة خاصة. وعلينا أن نتذكر أن الأدب الإسباني يبدأ في الحقيقة بواحدة من هذه الخرجات وليس بقصيدة السيد. في الخرجة التي نعرض لها في السطور التالية تصف المرأة العاشقة، وهي تمثل النقيض لرفيقها الإسباني العنيف خيمينا، وضعًا من الأوضاع الجنسية مستخدمة صورة شعرية مستمدة من عالم الجواهر.

لن أستمر في حبك

إن لم تجعل خلخالي يصل إلى أقراطي

إذا كانت هذه الأبيات الشعرية هي المثال الذي يكمن ضربه على الشعر الإسباني فعلينا أن نستنتج أن هذا الشعر كان في الحقيقة شعرًا «أوروبيًا» شاذًا وغريبًا: فالأصل العربي لهذه الخرجة واضح إلى الدرجة التي أستطيع فيها أن أعثر على الأبيات نفسها في الرسائل الشبقية العربية: عند علي البغدادي، وفي دليل الشيخ النفزاوي إلى الحب المكشوف «الروض العاطر في نزهة الخاطر». لنتوقف قليلا لنفكر بالأمر: إذ إن الشيمات الأدبية في الشعر الغنائي الإسباني البدائي قد طورها الكتاب العرب الذين ألفوا أعمالا حول الحب الشبقي. ويمكن أن نجادل ونقول أن ما نعالجه هنا هو في الحقيقة خرجات عربية الأصل تتضمن ما بين سطورها القليل من الكلمات الرومانسية. لكن العدوانية الشبقية الأنثوية هي فكرة مهيمنة ومتكررة في الخرجات عند مسلمي إسبانيا مما يجعل القارئ يرتاب في عظم الدين الذي تدين به هذه الخرجات للأدب العربي. لكن أكثر الصعوبات أهمية بخصوص هذه الخرجات الأندلسية والتي لا نزال غير قادرين على فهمها بصورة تامة تتمثل في حقيقة كون اللغة

التي كتبت بها لا تزال موضع نزاع وجدل. فبعد أن كتب صموئيل شتيرن مقالته الرائدة «أشعار الخرجات الإسبانية في الموشحة العبرية الإسبانية. مساهمة في تاريخ الموشحة وفي دراسة لهجة المستعربين المحلية القديمة».

كتب الكثير من الخرجات من قبل باحثين مثل ر. منتدث بيدال ودامسو ألونسو وإميليو غارثيا غوميز ومارغيث فرينك وج. م. ميللاس فاليكروزا وا. نيكل وليوسبيترز وساموئيل آرمستيد وج. م. سولا - سوليه - J. M. Sola) (Sole وجيمس ت. مونرو وجوان كورميناس (Juan Corominas) وكونسويلو لوبيز موريلاس (Consuelo Lopez - Morillas) وآخرين. لقد ألقى ريتشارد هيتشكوك منذ مدة قصيرة ظلالا من الشك لا على إعادة الباحثين الحديثيين كتابة مادة الخرجات بل على لغة هذه الخرجات نفسها. إنه يشك أن لغة الخرجات، في بعض الحالات على الأقل، ليست هي «المستعربة» بل العربية الإسبانية. وقد نشأ نتيجة لذلك جدل مرير ومدهش (كان من بين المشاركين فيه على الأقل جيمس ت. مونرو وساموئيل آرمستيد وألان جونز) وعلينا أن ننتظر نتيجة هذا الجدل. من بين أكثر مظاهر هذا النقاش إيحاء وإثارة للمعاني وهو أنه يجعل الدارس للأدب الإسباني يدرك إلى أي حد تبدو أصول الشعر الإسبانية غامضة ومكتنفة بالأسرار، إلى درجة أننا لا نعلم فعلا فيما إذا كانت بعض هذه الأشعار «إسبانية» أو «عربية» - ولا يعد هذا الأمر مجرد مشكلة صغيرة بالنسبة لتاريخ الأفكار في إسبانيا أو بالنسبة لوعي إسبانيا بهويتها. هناك أمثلة أخرى للأدب المختلط الهجين الذي يمثل البحث فيه صعوبة كبيرة بالنسبة للباحثين غير المتخصصين في الدراسات الشرقية وكذلك في اللغات الرومانسية. لقد كتب رامون لول (Ramon Llull)، وهو شخص مثير للإعجاب فعلا، بعض أعماله بالعربية إذا لم يكن يعرف اللاتينية وكل ما كان

يعرفه هو الميورقية (Mallorcan) والعربية، أما الدون سيم دي كاريون (Don Sen de Carron)، وهو كاتب متدين من القرن الخامس عشر، فقد كان ينتسب أيضًا إلى ثقافتين اثنتين في الوقت نفسه: إذ كتب بالإسبانية أمثالاً أخلاقية (Provebios Morales)، أما باللغة العبرية فكتب - تحت اسم راب شيم طوب ابن اردوتيل بن إسحاق - أعمالا مثل الاعتراف والفعل. إن نظريات خوليان ريبيرا (Julian Ribera) حول الأصول العربية للملحمة الإسبانية (أو القشتالية) التي لم تخظ باهتمام كبير في زمنه يعاد الآن تحديثها بصورة مدهشة من قبل الفارو غالميز دي فوينتس (Alvaro Galmes de Fuentes) في مؤلفه المعنون كتاب المعارك: الحكايات الملحمية الرومانسية والملحمة القشتالية Libro de las batallas. Epica arabe y epica castellana وخصوصًا Narraciones epico - caballerescas، ومن قبل فرانشيسكو ماركوس مارين (Francisco Marin) في كتابه شعر الحكايات العربي والملحمة الإسبانية (Poesia narrativa arabe y epica hispanica). وسواء أكانت أصول الملحمة تنهل من الأدب العربي في الحقيقة أم لم تكن فقد وضحت لنا الدراسات المذكورة كيف ترك الأدب الإسلامي أثرًا قوميًا لا يمحى على الأشعار القديمة في الأدب الإسباني. دعونا نلق نظرة عابرة على المفارقة الساخرة التي تتضمنها القصيدة الملحمية الأولى في الأدب الإسباني «قصيدة السيد» (Paema del Mio Cid) إذ إنها تسمى البطل بالعربية (Mio Cid) وهي تعني «سيدي». وليس من المستغرب كذلك ألا يحس هذا المقاتل المسيحي المتحمس أي وخز ضمير عندما يذهب إلى معركة تضم جنودًا مسيحيين ومسلمين. إضافة إلى ذلك فإن بطلنا كان يقاتل أحيانًا المسيحيين كما كان يقاتل المسلمين إذ كان مضطرًا لذلك ليدافع عن حلفاء مسلمين له مثل الملك الشاعر المعتمد (بن عباد) صاحب إشبيلية. وهكذا تبدو لنا حدود الولاء غير واضحة تمامًا في الملحمة القشتالية الإسبانية

في بداياتها الأولى. هناك العديد من النقاد ينكرون وجود عناصر عربية في كتاب خوان رويث كتاب الحب المتعقل (Libro de buen amor)، وقد واصلت الدراسات الحديثة بحثها في المسار الذي اختطه في مرحلة مبكرة كل من أميريكو كاسترو وداماسو آلونسو، الذي بيّن في مقالته المثيرة للاهتمام جماليات خوان رويث - لا شيء غير المصاعب (La bella de Juan Ruiz, toda problemas) إن المثال الجمالي الأنثوي لدى كبير كهنة هيتا كان عربي الأصل: (فصفات المرأة الخارقة الجمال بالنسبة له) هي أن «تكون عظيمة الفخذين قليلا» و«أن تكون مفروقة الأسنان». كما أن المرأة الخارقة الجمال هي التي تكون ذات شفتين رقيقتين (labios angostillos) وهي صفة كما تلاحظ ماريا روزا ليدا (Maria Roida) تتطابق مع الذوق السامي وتخالف تمامًا المديح الدائم للشفاه المكتنزة (tumenta labia) الشائع في الأدب الأوروبي.

المرأة الجميلة في نظر خوان رويث يجب أن تتمتع بلثة حمراء قانية اللون؛ إن مثال المرأة الجميلة بالنسبة له عربي خالص بحيث إن داماسو آلونسو واميليو غارثيا غوميز كانا قادرين على إيجاد نظير هذا المثال في رسائل الحب التي كتبها دارسون متخصصون في الموضوع مثل التيجاني تحفة العروس والتيفاشي كتاب رجوع الشيخ إلى صباه. ما أغفله النقاد السابقون على كل حال هو وصف خوان رويث لعيني المرأة الشرقيتين الواسعتين، وهي صفة متكررة (archetypical). فبالإضافة إلى ضرورة أن تكون الأهداب طويلة وثقيلة وأن يكون الحاجبان فاتنين فإنه ينبغي أن تكون العينان متألقتين لامعتين (relucientes). ولا يذكر خوان رويث شيئًا عن لون العينين، وكل ما يشار إليه بهذا الخصوص هو أن العينين ينبغي أن تكونا «لامعتين متألقتين». وعلى الأرجح فإن جمهور خوان رويث الأندلسي المسلم المقيم في ديار النصارى في القرن الرابع عشر كان يفهم المتطلبات الجمالية الغربية للشاعر - وهي متطلبات

غربية بالنسبة للقراء الغربيين فقط، إن الفرق المدهش في الألوان ناشئ بالتأكيد من ترجمة كلمة حور، التي تشتق منها كلمة حورية، التي تصف عذراوات الجنة ذوات العيون السود. وإنه لأمر مثير للمشاعر أن يكون مثال الجمال لدى خوان رويث هو الحورية العربية!

قمت بالتعليق في مكان آخر على تفضيل كبير الكهنة للمرأة القصيرة. إنه يحذر القارئ قائلا إن المرأة القصيرة تفضل المرأة الطويلة - فهي أفضل في الفراش - وحججه بشأن ذلك وهي أحيانًا تثير الضحك بسبب المفارقة الساخرة التي تتضمنها) تحذر حذو تلك التي يقدمها خبراء وباحثون مسلمون في العشق مثل الشيخ النفزاوي. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن العلاقة الفلكية الخاصة بخوان رويث: فهو يدعي أنه مولود «في نطاق الزهرة» وهو وضع كوكبي يفترض أنه يشرح ميله إلى النساء. ورغم إنه يدعي أن بطلميوس هو مرجعيته في علم التنجيم فإن قراءة يقظة لبطلميوس تظهر لنا بجلاء أن خوان رويث شوه مصدره «الواسع المعرفة». أن الـ (Tetrabiblos) (أو الـ Quadripartitum) لا يجيز مثل هذا التفسير - فالأشخاص المولودون في نطاق الزهرة ميالون إلى الفن وشديدو التهذيب ولا يميلون أبدًا إلى أن يكونوا داعرين وخلعاء. علينا أن نبحث (إذن) في مكان آخر، عن النسخ المعربة (أو الشعبية الشائعة) لأطروحة بطلميوس التي كانت معروفة تمامًا في إسبانيا العصر الوسيط: إن فلكيين مثل البيروني وعلي بن أبي رجال (Abi Abenragel)، وحتى يهوديًا إسبانيًا مستعربًا مثل ابن عزرا، يدعون أن المولدين في نطاق الزهرة هم شهوانيون وليسوا كما صورهم بطلميوس أشخاصًا مرهفي الإحساس نتيجة لتأثير هذا الكوكب فيهم. إن فكرة خوان رويث عن المولودين في نطاق الزهرة هي في الحقيقة ذات أصول عربية بحيث كان بإمكاني تتبعها في الأدب الإسباني المتأخر المكتوب بالحروف العربية. لكن إذا

كان كبـير الكهنة يتحفظ في ذكر الفلكـية العربية فقد نسـتطيع نحن أن نعمل على حل شفرة النكات الغازًا وسرية منذ البداية. إن ابن غالب والبيروني وأبا معشـر (الفلكي) وابن عزرا، ومعظم الدارسين المسلمين، يشـددون القول بأن العـرب وأهل الأندلس قد ولدوا جـميـعًا في نطاق الزهرة؛ أمـا بطلمـيوس بالمقـابل فإنه لم يصـرح أبدًا بمثل هذا الادعاء. ولو أننا واصـلنا قراءة كـتاب الحب المتعقل من وجهة نظر ثقـافة المسلمين المدجنين المقيمين في ديار النصارى التي كان كـبير الكهنة مـستغرقًـا فيها تمامًـا فإن علينا أن نستنتج أن الشـاعر، بسبب إصراره علـى الإعلان عن أنه مولود في نطاق الزهرة، هو في الحقـيقة تعبيـر عن إعلانه بصورة مواربة أنه عربي. وسواء كـان هذا «الادعاء» يصدر عنه بصورة واعـية أو غير واعيـة فإنها لمفارقـة حقًا - إذا أخذنا في الاعـتبار السياقات العربية لعمـله - أن نكون قادرين على تأويل نسبه إلى النجوم بهذه الطريقة. إنه لمن المدهش والمثـير للاستـغراب أن نلحظ أن كبـير الكهنة الذكي الماكر يصرح بهـويته بهذه الطريقة المواربة المشؤومـة كما فعل سيـرفانتس بعد قرون عندما تماهى مع أناه الثـانية، السيد هاميت بنيغـيلي: ففي مكان ما في أعماق شخصـية هناك هوية عربية كامنة مقنعة ولا تبين عن نفـسها. قد يبدو هذا الشك شـيئًا بعـيد الاحـتمال لكنه في الحـقيـقة ليس كـذلك: إن خوان غويتيـسولو اللاتيني يدعي الادعاء نفســه في القرن العشرين عندما ينهي بجرأة واحدة من رواياته بكلمات مكتوبة بالعربية.

يعلق أمـيريكو كاسـترو في كـتابه التـاريخ الحقـيقي للأدب الإسـباني (Realidad historica de Espana) على التـعقيـد المبهج المربك في عـمل كبـير كهنـة هيتا الذي يمتـدح في الوقت نفســه «الحب المجنون» و«الحب المتـعقل». ويشدد كاسـترو على القول بأن هذا النوع المتناقض من الحب ينبغي فـهمه من وجهة النظر الإسـلامية التي جعلت الحب الشبـقي الذي يضع قدمًا في أرض

المسيحية وقدمًا في أرض الإسلام، والذي يحتمل أنه تأثر برسالة ابن حزم القرطبي (الذي عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) حول العشق، أو أنه قد تأثر على الأرجح بواحد من تلامذة ابن حزم الأقل تعقيدًا وسفسطة. يتفق فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا مع تأويل أميريكو كاسترو. ويربط ريتشارد كينكادي بدوره بين لغة كبير الكهنة، القادر على توفير مستويات متعددة من المعنى في الوقت نفسه، مع اللغة التي يستخدمها الصوفيون المسلمون في أعمال العقيدة (والتي هي في الوقت نفسه أعمال روحية عالية) التي تنسب إلى الطبيعة نفسها.

ليست هذه بالطبع الغزوات الوحيدة التي قام بها كبير الكهنة في أرض الثقافة الإسلامية التي يبدو أنه يعرفها معرفة أصلية وحميمة: نستطيع أن نقول، ودون أن نقصد الدخول في مناقشة التفسيرات المختلفة التي تعرض لها كتاب الحب المتعقل، أن اتصال كبير الكهنة هيتا اليومي بالإسلام واضح ولا يحتمل أي تساؤل بشأنه. إن هذا المؤلف اللغز (سواء كان مولودًا في المناطق الإسلامية من جنوبي إسبانيا كما اقترح حديثًا إميليو سانييز (Emilio Saez) في مقالة تبتعد كثيراً عن البرهنة على المسألة موضع الخلاف، لا يخطئ أبدًا في القوافي العربية كما أنه يتلاعب بالألفاظ مستخدمًا كلمات عربية الأصل، كما أنه يغمر لنا مشيراً إلى كوننا نشاركه اللعبة عندما يجعل من دون زيميو (Don Ximio) قاضيًا في بوجي (Bougie)، وهي اليوم بجاية البلدة الواقعة على الساحل الشمالي للجزائر - لأن خوان رويث كان يعلم أنها البلدة التي كانت تصدر القردة إلى المدن الأوروبية ليستخدمها اللاعبون بالدمى والمشعوذون وأصحاب الحيل لامتناع الملوك ورواد البلاط. قد يشرح هذا الاتصال الشخصي اليومي والفوري حقيقة كون خوان رويث أكثر ارتياحًا إلى «علم» الفلك الشعبي الشائع عند العرب منه إلى علم بطلميوس الأكثر تعقيدًا

وسفسطة. يرد فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا على هذه الظاهرة بمنطق باهر إذ يقول: «إن علينا ألا نتوه عن حقيقة كون هذا النص كتابة جذلة هازلة خالية من الهموم، وإن كل ما هو حاسم وقاطع فيها مطبوع بكل ما هو شعبي وشائع. إن علينا أن نبحث عن أصل الأفكار في كتاب الحب المتعقل - لأن ذلك شيء أساسي تمامًا - فيما تشربه بصورة فورية يصعب تجنبها خلال الأيام التي كان فيها على اتصال حميم مع الثقافة الإسلامية. يشدد رودريغز بويرتولاس (Rodriguez Puertolas) بدوره على حقيقة أن الثقافة الشرقية قد مثلت جزءًا عضويًا مكونًا من حياة قشتالة في القرن الرابع عشر. ولقد تبع المقالات الرائدة التي كتبها أميريكو كاسترو حول التأثير العربي في كتاب الحب المتعقل إسهامات مهمة قام بها فانشيسكو ماركيز فيلانويفا. وخوان فيرنيه، وخوان مارتينيز رويث، وجواكين لومبا (Joaquin Lomba) وريتشارد كينكاي (Richard Kinkade) وآخرون. وعلينا ألا ننسى أن باحثين ذوي ميول انتقالية مثل ليكوي (Lecoy) يتقبلون أيضًا إمكانية وجود مصادر شرقية أثرت في عمل خوان رويث خصوصًا في القصص التي كتبها. إن هذه الدراسات لا تقوم في الحقيقة إلا بوصف قمة جبل الثلج من التأثير الشرقي في عمل كبير الكهنة، وهناك الكثير من الأشياء ينبغي عملها بهذا الخصوص. ويمكن أن نأمل أن الدراسات المقارنة في المستقبل سوف تستند إلى العلم وليس إلى المنطق الجدالي في عملها. إذ إن الإسلام بالنسبة لكبير الكهنة (ولربما بالنسبة للثقافة اليهودية كذلك) كان تيارًا شائعًا لا يشبه في ذلك اللاتينية، اللاتينية في العصر الوسيط والمعرفة الأوروبية التي كانت كتبية خالصة، بل إنه لم يكن (تيارًا) ثقافيًا خالصًا بل كان في معظم الأحيان، وبصورة حرفية تمامًا، «منشورًا في الهواء» وحقيقيًا بالنسبة لخوان رويث. وهذه الحقيقة أساسية وأولية من أجل فهم كتاب الحب المتعقل. ونحن هنا لا نقصد تحويل خوان

رويث إلى عالم مغفل أو ننكر القراءات الواسعة التي قام بها، في حالة كونه طالبًا جامعيًا محتملا، لكي ينجز عملا ذا منزلة ثقافية واضحة للعيان مثل كتاب الحب المتعقل. من الواضح رغم ذلك أن راهبًا، بغض النظر عن الدرجة التي وصل إليها في عمله قد عاش وتحرك في محيط متأثر ومشبع بالإسلام في إسبانيا القرن الرابع عشر، وأنه كان متأثرًا بقوة بهذا المحيط.

بدأنا نفهم الآن مدى ما يدين به الأدب الإسباني وكذلك الصوفية الإسبانية للإسلام. وتقدم لنا حالة القديس يوحنا الصليب (St John of the Cross) مثالا واضحًا على هذه المسألة. إن القديس يوحنا الصليب هو من أرفع شعراء إسبانيا شأنًا وهو في الوقت نفسه من أكثرهم غرابة. لقد «أرعبت» آثاره، كما يعتقد روجيه ديفيفييه (Roger Duvivier)، أدباء باحثين بارزين مثل مارسيلينو مننذث اي بيلايو (Marcelino Menendez y Pelayo) وداماسو آلونسو. لقد عانى القراء والنقاد كثيرًا لكي يفهموا المقاطع الشعرية الغامضة والمثيرة للهذيان في «النشيد الروحي» (Spirtual Canticle) وذلك منذ القرن السادس عشر، ولقد دهش الجميع من «غرابة» شعر القديس يوحنا. «التغير في ضمير المتكلم وتغير الجمهور المخاطب وكذلك في الفعل وفي المكان؛ العدد الكبير من الصور التي لا رابط بينها؛ المفارقة الضدية والكلام غير المنطقي الذي بلا معنى، وعدم تيقن القارئ على الدوام من المعنى الفعلي للكلام – إن القصيدة بكاملها مكتوبة بهذه الطريقة الاستثنائية. فهي في بعض أجزائها انطباعية المشاعر، وهي في أجزاء أخرى تبدو وكأنها تستخدم أسلوب القرن السادس عشر الذي يعادل التقنيات السينمائية الحديثة: الاسترجاعات التي تظهر في النص دون أي تنبيه للقارئ، والأحداث التي يلمح إليها دون ذكرها بصورة مباشرة، والشخصيات التي يرد ذكرها في النص مرة واحدة ولا تعود للظهور مرة أخرى وهذا النوع من التقنية المستخدمة لا يتطابق على

الإطلاق مع الأفكار الكلاسيكية وافكار عصر النهضة السائدة بخصوص الشعر». يدافع القديس يوحنا الصليب بصفاء وإشراق عن شعره الجذل النشوان: إن التجربة الباطنية تعمل على تصعيد اللغة، وخير تعبير عنها هو أشعاره التي تشبه السراب والوهم والتي يدعوها هو صراحة بأنها هذيان أو «كلام لا معنى له» أو «عبث ولا معقول». وهو يقارن جيشانه وتفجراته الباطنية بالماء الذي يفيض عن الإناء الذي يحتويه، وهو يقترب بهذا التعبير بصورة لافتة من مفهوم الصوفيين للشطح الذي يعني تمامًا ما وصفه القديس يوحنا الصليب من تجربته. لقد استخدمت العبارة نفسها في وصف تدفقات الوجد والانجذاب الصوفيين التي كانت تسكر الصوفيين المسلمين، لكنها كانت مجهولة في الشعر الروحي الأوروبي. وقد كان مجهولا أيضًا إهمال الشاعر التام للبرهان الخطي (Linear argument) في قصيدته الرعوية التي ينبغي لمقاطعها الشعرية أن تحدث متعة لدى القارئ بوصفها وحدات شعرية معزولا بعضها عن بعض. أن «النشيد الروحي» يخالف تمامًا شعريات عصر النهضة لأنه يستجيب تمامًا لما دعاه غوستاف فوف غرونيباوم (Gustave Von Gru-nebaum) وولفارت هاينركس (Wolfart Heinrichs) «المفهوم الجزيئي في الشعر». إن هذه التقنية الأدبية، النموذجية بالنسبة للشعرين العربي والعبري، تعطي أهمية لجمالية المقاطع الشعرية المعزولة بعضها عن بعض أكثر مما تعطي للقصيدة كلها بوصف عملا شعريًا متكاملا. إن ما يدين به القديس يوحنا الصليب أدبيًا لنشيد الإنشاد شديد الوضوح، كما أن الكثير من المشاكل والأشياء الغريبة في قصيدته يمكن إرجاعها إلى هذا المثال الأدبي السامي المشبوب العاطفة على نحو غامض وملتبس (والملتبس الغامض عاطفيًا!). لكن ذلك ليس صحيحًا بصورة نهائية: فمن الواضح أن معظم أبيات النشيد الروحي تتوافق بصورة مدهشة مع تلك القصائد الثملة بالحب الصوفي مثل

ترجمان الأشـواق لابن عربي والقصيدة «الخـمرية» لابن الفارض. ومع ذلك فإن التوازي اللافت للنظر من بين كل هذا هو الطريقـة التي يعلق بها القديس يوحنا الصليب ونظراؤه المسلمـون على أشعارهم الصـوفية غـير المفهـومة في أحـايين كثـيرة. إن القـديس يوحنا يهـمل التراث الغـربي الخاص بالشـروح والتفسـيرات الشعرية النظامية (التـأويلات المسيحية المختلفـة للكتاب المقدس، على سبيل المثال، بمستويات المعاني الثـلاثة أو الأربعة المنظمة تمامًا؛ التعليقات المجازية (allegorical) على عمـل دانتي أو كامبـانيللا (Campanella) التأويل الذاتي الذي يقـوم بـه (رامـون لول)، ولا يبـدي أي ارتيـاب أو خـوف من الانتهـاك الثابت لـ «نـظام» التطابقات المجـازية معطيًـا معـاني مختلـفة وربما متعـارضة في أحيان كـثيرة لأشعـاره ومنتجًا بالتالي «انقطاعًـا وعدم تواصل» مـتطابقًا مـع ذلك الحاصل في نظـام ابن عربي الخـاص بالتـأويل الذاتي ومع التراث الأدبي الصـوفي بعامـة (انظر مثلا تعليـقات البيـروني والنابلسي على قصيدة ابن الفارض «الخمرية»).

يتجاهل القديس يوحنا تمامًا إمكانية وجـود تفسير «منطقي» أو مجازي، وينتهي إلى تعليق نثري يماثل في غـموضه القصيدة الغامـضة المكتنفة بالأسرار التي ينطلق لشرحهـا وتفسيرها. ويدعي الصوفي الإسبـاني، مثله ابن عربي، (وباقـتناع واضح) أن تجربة الوجـد والانجذاب الفـعلية لا يمكن التـوصل إلى شرح وتفسير لها، ويمكن لمن بدأوا باختبارها فقط أن يتواصلوا معها. (وليس غريبًـا ما أخـبرتني به زمـيلتي آن ماري شـيمل (Annemarie Schimmel) منذ سنوات بأن القـديس يوحنا الصليب لم يسـتوقـفهـا بوصفه شاعرًا «غـريب الأطوار» لأنها كـانت تقرأه «كـشاعر من المـتصوفـة». لكن وجود الشـبه بين القديس يوحنا الصليب ونظرائه من المتصـوفة لا تنتهي عند هذه النقطة. فمنذ عقود عديدة بدأ المستعرب الإسبـاني الشهر ميغيل آسين بالاثيوش بالبحث في

التأثيرات الممكنة للإسلام في التجارب الروحية الإسبانية في القرن السادس عشر. لقد تتبع رمز القديس يوحنا الشهير الخاص بليلة الروح المظلمة ورده إلى ابن عباد الرندي كما رد حركة (alumbrado) أو الحركة الروحية الإشراقية (illuminati) إلى الشاذلية. بالإضافة إلى ذلك كان آسين بالاثيوس قادراً على إثبات أن رمز القديسة تيريزا من افيلا الشهي الذي يخص قلاع الروح السبع إلى رسالة واضعها مجهول وتدعى النوادر وقد كان آسين بالاثيوس يشير باكتشافه هذه ولأول مرة إلى أن «أصالة» الرموز الأدبية المفترضة، والمبالغ بها، لدى هذين المتصوفين الإسبانيين كانت في الحقيقة تأثراً جزئياً بالمتصوفة المسلمين. ولقد كنت محظوظة فعلا، باتباعي خطى ذلك الباحث البارز، باكتشاف أثر الإسلام في عدد آخر من الرموز التي كانت تنسب كلية فيما سبق إلى أصالة كل من القديسة تيريزا والقديس يوحنا وإبداعهما الخاص.

ونتيجة لذلك كانت قائمة الرموز الباطنية ذات المصادر الصوفية الممكنة مثيرة للغاية: ليلة الروح المظلمة؛ خمرة الروح المسكرة (حتى إن القديس يوحنا يلمح إلى شراب الرمان الذي يرمز إلى الوحدة التي ترد إليها تعددية ثمار الفاكهة)؛ قناديل النار التي تشعل الروح النشوانة والتي يرمز إلى صفات الله؛ أحوال الروح المتعاقبة من القبض والبسط (anchura وapretura)؛ العين (عين الماء) الباطنية التي تظهر فيها عينا المحبوب وذلك قبل حصول عملية الاتحاد الروحي تماماً (وتعني كلمة عين بالعربية عين الماء وعين الإنسان في الوقت نفسه، النبع و«الهوية»، ويبدو القديس يوحنا عالماً بالسر)؛ خصلة الشعر التي تتعلق فوق عنق العاشق وتشكل أنشوطة حبل تتهيأ «للإطباق» على عنق المعشوق، الثعالب (raposas) أو قطع الماشية التي ترمز إلى الروح المنغمسة في الشهوات؛ دودة القز التي تتحول إلى فراشة بديعة؛ حديقة الروح أو بستانها الذي ينبغي أن يروى بمياه مطر الروح أو نبع هذه الروح؛ طير

الروح المتوحد الذي لا يزال في طيران جذل نشوان والذي يمتلك جميع الألوان، ولكنه في الوقت نفسه بلا لون لأنه غير متولع بأي شيء مخلوق؛ زهور السوسن (azucenas) التي يرمز للهجر الصوفي أو «صرف الذهن عن أي شيء» بين يدي الله - وموضوعات عديدة أخرى ظننا أنها مقصورة على سر المتصوفة (trobar clus) ولربما يكون رمز قلاع الروح المتداخلة السبع، الذي قلت من قبل إن آسين بالاثيوس يرده إلى النوادر، من بين أهم الرموز المشتركة بين الصوفية الإسبانية الإسلام. ومع ذلك فلم يستطع آسين بالاثيوس أن يحل بصورة نهائية أصل رمز القلاع السبع، لأن الوثيقة التي استخدمها كدليل هي مخطوطة تعود إلى نهاية القرن السادس عشر وبالتالي فإنها معاصرة للقديسة تيريزا أو أنها تالية في الظهور لها. ولقد كنت محظوظة للغاية إذ استطعت أن أزيل الشكوك التي تركها آسين بالاثيوس باكتشافي دليلا جديدًا لم يتوفر لبالاثيوس وقت كتابة مقالته التي نشرت بعد وفاته عام 1946م. والكراسة الصوفية التي أعنيها هي مقامات القلوب لأبي الحسن النوري البغدادي، وهي تعيد رمز قلاع الروح السبع إلى القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي؛ لقد حقق (الأب) بولس نويا هذا النص وقمت بترجمته عن العربية. في الفصل الثامن (أو المقامة الثامنة) من هذه المقامات يوضح النوري السبيل التي على الروح أن تسلكها لكي تصل إلى الله مستخدمًا لتوضيح ذلك رمز القلاع السبع.

وهذه هي السبيل نفسها المذكورة في النوادر التي يشير إليها آسين بالاثيوس، ولا يبدو إهمالها في التحوط أن نظن في ضوء هذه الوثيقة أننا أمام «موتيف» استعاري متكرر في الأدب الصوفي الإسلامي. ويبرهن المثالان اللذان أشرنا إلى أصولهما، آسين بالاثيوس وانا - مع ما يفصل بين الوثيقتين اللتين أشرنا إليهما (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الخامس

الهجري/ الحادي عشر الميلادي) - على وجود تراث أدبي عريق يعود فيه هذا الرمز إلى الظهور على امتداد القرون. إن الشيخ الصوفي النوري يتنبأ في النوادر ويرسم - قبل ثمانمائة عام من قديسة افيلا - الصورة التي عدتها القديسة تيريزا إلهامًا خاصًا بها، فهو يشير في هذا النص إلى فكرة القلاع السبع التي أحدثها الله في قلوب المؤمنين. هذه القلاع محاطة بالأسوار لتمنع إبليس من التسلل إليها، فإذا هو دونها ينبح كما تنبح الكلاب. وتكون القلعة الأولى من الياقوت، وهي ترمز إلى الاتصال الروحي (الصوفي) بالخالق. وتحيط بها قلعة ثانية، وهي من الذهب، وترمز إلى الإيمان بالله، وحول هذه القلعة ثالثة من الفضة، وهي صدق القول والفعل، تليها قلعة رابعة من الحديد هي الخضوع إلى مشيئة الله، وتحيط بقلعة الحديد قلعة خامسة من النحاس، وهي ترمز إلى طاعة ما أمر الله به، أما القلعة السادسة فهي من حجر الشب وهي ترمز إلى الحفاظ على طاعة الله في أوامره ونواهيه على السواء، وتحيط بهذه القلعة قلعة سابعة من الآجر، وترمز إلى كبح شهوات النفس في كل فعل[1].

يمضي الشيخ النوري واضعًا محاولات إبليس لاختراق هذه القلاع السبع في قلوب المؤمنين، ويقول إن إبليس عاجز عن إيجاد وسيلة تمكنه من المؤمن المعتصم في قلعة الياقوت طالما ظل هذا المؤمن محافظًا على قواعد كبح الشهوات وإماتة النفس، أما إذا أخفق في ذلك ولو لمرة واحدة غلبه إبليس على قلعة الآجر، وأخذ ينظر باشتهاء إلى القلعة التالية. وإذا أهمل المؤمن الحفاظ على طاعة أوامر الله ونواهيه، غلبه إبليس على قلعة الشب، وظل يشهي القلعة الثالثة، وإذا هجر المؤمن الخضوع لمشيئة الله غلبه الشيطان على

(1) لوسي لوبيز بارالت، نفس المرجع، ص 769.

قلعة النحاس، وظل يشتهي القلعة الرابعة، وهكذا دواليك حتى يغلبه على القلاع الباقية. (من الواضح هنا أن المخطط الرمزي الوارد ينتسب إلى العائلة نفسها التي ينتسب إليها مخطوط النوادر الذي يعود إلى القرن السادس عشر، وأنه يتضمن (رغم أن ذلك يبدو جنينيًا) العناصر الأساسية جميعها التي يتضمنها مخطط القديسة تيريزا. إن الروح، أو لنعبر عن ذلك على نحو أفضل: إن المسار الصوفي للروح يدرك على أنه يتكون من سبع حجرات أو غرف متتابعة متحدة المركز تمثلها القلاع السبع. إن الشيطان يترصد القلاع الأولى منتظرًا الفرصة المناسبة للاستيلاء عليها في الوقت الذي يعمل الرجل المؤمن على النفاذ إلى أبعد قلعة من هذه القلاع لكي يتمكن من الاتحاد بالذات الإلهية. ولقد نشرت في مكان آخر دراسة تفصيلية مقارنة للرموز التي استخدمها كل من القديسة تيريزا والنوري. ولهذا السبب سيفي بالغرض هنا التأكيد على عظم الدين الأدبي الذي يبدو أن الصوفيين الإسبان يدينون به للصوفيين المسلمين. لربما يكون الأدب الإسباني المكتوب بحروف عربية (الألخميائي) من قبل كتاب مسلمين من أكثر الأدلة وضوحًا على هذا البعد السامي في إسبانيا، والذي بدأ يضمحل ولكنه لا زال رغم ذلك مؤثرًا وفاعلاً. يسمح لنا هذا الأدب السري، الذي لا زال معظمه غير منشور والذي كتبه منشقون دفعوا دفعًا لأن يعملوا تحت الأرض، بأن نلمح عملية الانقراض البطيئة كما عاشها آخر المسلمين في إسبانيا بأنفسهم. في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذن، كانت إسبانيا التي وصفها أوتيس غرين (Otis Green) بأنها «غربية خالصة» تغص بآخر علامات شرقيتها. لم يكتشف الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية إلا بعد وقت طويل من عملية إجلاء المسلمين عن إسبانيا التي جرت عام 1609م: فلقد شهد عام 1728م ظهور العديد من المخطوطات التي كانت مخبأة داخل عمود في بيت من

بيوت ريكلا (Ricla) ثم اكتشفت عام 1884م مجموعة أساسية كانت مخبأة داخل أرضية مزيفة في بيت مهدم في ألموناسيد دي لاسييرا (Almonacid de la Sierra) في سرقسطة. إن الأمر الأول الذي يلاحظه المرء بخصوص هذا الأدب - الذي لا زال قسم كبير منه غير مطبوع ولا زال القسم الأكبر موزعًا بين مكتبات إسبانيا والشرق وأوروبا - هو طبيعته الهجينة المولدة وبالتالي الخفية الملغزة، إذ إن المخطوطات مكتوبة باللغة الإسبانية (أي القشتالية) أو باللغات الرومانسية الأخرى مثل البرتغالية أو الفالنسية ولكنها رغم ذلك مرسومة بحروف عربية. تقودنا هذه الظاهرة اللافتة إلى استنتاج أولي مروع: وهو أن قسمًا لا بأس به من الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان شرقيًا بحيث ينبغي على الباحث في ذلك الأدب أن يكون مستعربًا أو أن يعرف على الأقل الحروف العربية لكي يستطيع قراءة ذلك الأدب. في القرن التاسع عشر بدأ الرواد الأوائل مثل باسكوال غايانغوس (Pascual Gayangos) وإدواردو سافيدرا (Eduardo Saavedra) يفكون شيفرة تلك المخطوطات، وفي بداية القرن العشرين قام خوليان ريبيرا وآسين بالاثيوس بهذه المهمة. أما في الوقت الحاضر فإن دراسة الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية تلقي اهتمامًا أكبر من مختصين مثل ل. ب. هارفي (L. P. Harvey) ومرسيدس غارثيا ارينال (Mercedes Garcia Arenal) ومانويلا مانزاناريس دي سيري (Manuela Manzanares de Cirre) وراينهولد كونتزي (Reinhold Kontzi) واوتمار هيجيي (Ottmar Hegyi) ولويس ودنيس كارديلاك (Louis and Denise Cardaillac) وماريا تيريزا نارفيز (Maria Tervaez) وانطونيو فيسبرتينو رودريغيز (Antonio Vespertino Rodriguez) ونخص بالذكر هنا ألفارو غالميز دي فوينتس (Alvaro Galmes de Fuentes) الذي بدأ بتحقيق سلسلة من هذه المخطوطات أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية وبدأت تظهر تباعًا عن دار نشر غريدوس (Gredos).

إن الكتّاب لم يستخدموا الشخصيات العربية في الكتابات الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية رغبة في توفير نوع من السرية (إذ أن محاكم التفتيش كان لديها خبراء في العربية وبالتالي في الخط العربي). ولكنهم فعلوا ذلك بسبب الحاجة أو الرغبة في التشبث بالمعاني الضمنية والتداعيات الدينية والثقافية التي كانت توحي بها لغة الوحي المقدسة. يبحث في موضوع استخدام الأحرف العربية في لغات مختلفة مثل الفارسية والهندية والتركية والسنسكريتية. وبالتالي فإن السرية لم تكن الدافع الوحيد وراء استخدام هذه الحروف في الكتابة. إن علينا أن نتذكر أن كتابة نصوص بالحروف العربية في شبه الجزيرة الأيبيرية كان شيئًا مألوفًا منذ العصور الوسطى (رغم أن هذا الاستخدام لم يكن على هذه الدرجة من التواتر).

عندما بدأت دراسة الأدب الإسباني، المكتوب بالحروف العربية، في القرن التاسع عشر علقت على هذا الأدب آمال كبيرة، ولقد كان الباحثون يؤمنون أن جواهر نادرة في الأدب الإسباني سوف يتم الكشف عنها قريبًا جدًا. وينقل لنا ل. ب. هارفي كلمات سيرافين استيبانيز كالديرون (Serafin Estebanez Calderon) عندما تسلم كرسي اللغة العربية في مجمع مدريد (Ateneo de Madrid) عام 1848م:

«يمكن للمرء أن يقول إن الأدب الإسبني المكتوب باخروف نعربية هو بمثابة جبال الإنديز بالنسبة للأدب الإسباني، إذ أنه بالفعل لم يكتشف بعد ولم تجر دراسته، وهو يعد بكنوز ثمينة سيحصل عليها الأوائل من الرجال والنساء الذي سيقومون بزيارة هذا (الأدب المجهول)». ويبدو الباحث الأمريكي العظيم المتخصص في الإسبانيات جيمس ت. مونرو متمسكًا في كتابه الإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية (Islam and the Arabs in Spanish Scholarship) بهذه الآمال، لكن هارفي يعترف أن «عبارة منندث أي

بيلايـو القاطعة لا زالت صـحيـحة إلى يومنا هذا. إن النـجاح لم يبتـسم لنا بخصوص هذه الآمال الساطعة. وعلى أن أقرأ أنا أيضًا بعدالة منظور مثل هذا يتمـتع بقدر أقل من التـفاؤل، فلقد بنيت لي الأبحـاث التي قمت بهـا حول المخطوطات غـير المنشـورة من الأدب الإسبـاني المكتوب بالحـروف العربـية، والمحفوظة في المكتبة الوطنية (Biblioteca Nacional) والمكتبة الملكية (Biblio-teca Real) ومكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ (Biblioteca de la Real Academia de la Historia) ومكتبـة قسم الدراسـات العربية في مـعهد علـم اللغات في مـدريد (Bibliotica del Departamento de Estudios Arabes del Instituto de Filologia in Madrid) والمكتـبة الوطنيـة في باريس ومكتبـة جامـعة اكس ان بروفنس ومكتبـة جامعـة كامبـريدج، إضافة إلى تفـحصي الخاص للفـهارس الأساسية الخـاصة بهذا الأدب، أن الأدب الإسباني المكتوب بالحـروف العربية لم يعطنا أعمـالا أدبية عظيمـة شاهقة إذ أنه كـان يتكون بصورة أساسـية من نصوص استخدمت لأغراض مـعينة وتركزت على موضوع تحول المرء عن دينه إلى دين آخر.

تنقـسم هذه المخطوطات بعـامـة إلى نوعين اثنين: فـهناك مـا يسـجل الطقوس والتـعاليم الإسلامـية التي كانت قـد أخذت في الضيـاع والتلاشي، وهناك أيضًـا النصـوص التي تنغـمس في مـجـالات عنيفـة مـعـادية للديانة المسيـحية، والنوعان في كـلتا الحالتين يظهران، كـما يشيـر لويس كارديلاك، تراجعًـا ملحوظًا عن الكتابات المعـقدة لعرب العـصر الوسيط، مثل كـتابات الهاشمي وابن حـزم القرطبي وفراي انسيلمو مـن تورميدا. لكن المخطوطات التي فكت شيفـرتها تكشف حقًا عن بعض اهتمامـات المجتمع المسلم: هناك كـراسات في الفـقه، رسـائل في السـحر والـشعـوذة، ورسائل تدور حـول

الوصفات الطبية، ونبوءات تتعلق بالمستقبل، وتعليمات تشرح كيفية التصرف في حال باغتت محاكم التفتيش مؤلفي المسلمين وكتابهم، وكتابات تسجل شهادات المسلمين حول ظروف اضطهادهم، وأزجال في مديح محمد (النبي ﷺ)، وأشعار تقلد لوب دي فيغا. لكن على رغم أن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كان بعامة مبتذلا من وجهة النظر الجمالية الصرف، بل إنه كان أسوأ من ذلك إذا قورن بمعظم الإنتاج الأدبي خلال العصر الذهبي في إسبانيا، فإن هذا الأدب يكشف لنا أحيانًا عن نصوص أدبية ذات قيمة جمالية حقيقية لا جدال فيها ومثال ذلك تلك الروايات الرومانسية الملحمية (مثل الحديث، أو الملحمة التي تدور حول الحصن الذهبي (Alcazar de Oro) التي أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية غالميز دي فوينتس في كتاب المعارك (Libro de las batallas) الذي نشره عام 1975) إضافة إلى بعض الأشعار التي كتبها محمد رمضان (Mahomed Rabadan) وشعراء آخرون درستهم مانويلا مانزاناريس دي سيري.

لكن رغم كل تحفظاتي بخصوص القيمة الجمالية لمعظم الأدب الإسباني الذي كتبه المسلمون بالحروف العربية فأنا أؤمن حقًا بأن هؤلاء الكتاب المجهولين الذين يمتلكون هوية مهجنة ومصيراً مأساويًا يتبوأون مكانة خاصة في الأدب الإسباني في عصر النهضة الذي ينتسبون إليه بلا أي شك. وتكشف المخطوطات خاصية أدبية شديدة الأهمية إذا قرأنا بتمعن واهتمام، ولربما من منظور مختلف قليلا: في هذه المخطوطات سنرى - ونشعر بنوع من الشفقة والحزن الاستثنائيين - اختفاء شعب بكامله وانقراضه، ونرى في الوقت نفسه الجهود التي بذلها أبناء هذا الشعب لكبح جماح القوى التاريخية المحتومة التي كانت ستهبط عليهم وتسحقهم. لقد كان مؤلفو الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية مؤرخي عالم - أو ربما كانوا المؤرخين المضادين، إذ

إن الوصف الأخير لهم هو أكثر صدقًا ودقة - يذوب ويختفي. المأساة الأولى بالنسبة لهـؤلاء «المؤرخين» المسلمين تمثلت في كونهم غيـر قادرين على إنتاج أدب أو كتابات تتعلق بتـحولهم من دينهم إلى الدين الآخر، أو روايات تحكي حظوظهم التاريخيـة العاثرة باللغة التي استـعملها أسلافهم في شبه الجزيرة؛ لقد كـانت اللغة العربيـة الفصحى، وحتـى اللهجات العامـية المستـعملة من العربية، تنساب من بين أيدي المسلمين من الذين بقـوا في إسبانيا بسرعة. إن الحروف العربية التي كـتبوا بها نصوصهم الإسبانـية، والتي كانت تمثل بالفعل كل ما يعـرفونه من لغـتهم الأولى المقدسـة عندهم، تشهـد حقًا على مـأساة مروعة. لقـد كانت إضاعة لغة القرآن أمـرًا مؤلمًا وشديد الوطأة على المؤمنين المسلمين ليس من المنظور الثقافي فـقط بل من وجهة نظر الدين كذلك، إذ أن الإسلام يعد الصلاة باسـتخدام لغة الوحي المقدسة جـزءًا أساسيًا لا غنى عنه في الطقس الديني الإسلامي. وقد قادت هذه الحقـيقة أو هيجبي إلى ملاحظة أن مؤلفي تلك النصوص كانوا يتمسكون بالحروف العربية لدواعي السرية أكثر من أن يكونوا يفـعلون ذلك لإيمانهم بالمنزلة المقـدسة التي كـانت تحتلهـا تلك الحروف بالنسبـة إليهم ولقرائهم السريين أيضًا. ومن هنا ينشـأ السخط والنقد اللاذع الذي يصبه أحد هؤلاء المؤلفين السـريين الذي أراد ترجمة الكراسة التي ألفها «من العربية إلى الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية» فتذمر قائلا أنه:

«ولا أحد من إخوتـنا أو أخواتنا في الدين يعرف العربيـة التي أنزل بها القرآن الكريم أو أنه يفهم حـقائق الدين أو أنه يستطيع أن يتمـتع بجمال هذه الحقائق إلا إذا عـبرنا لهم عن هذه الأشياء بصورة مـلائمة بلسان أجنبي الذي هو اللسان الذي يتكلم به هؤلاء الكلاب المسيحيون الطغاة الذين يضطهدوننا. ليلعنهم الله! وليسـامحني الله الذي يقرأ مـا هو مكتوب في القلب ويعلم أن غايتي هي أن أفتح لـلمؤمنين من المسلمين سبيل الخـلاص حتى ولو كان ذلك

باستعمال هذه الطرق الفاسدة الخسيسة». إن المهم والمثير للمشاعر بخصوص هذه المخطوطات الإسبانيـة المكتوبة بالحروف العربية، من وجـهة النظر الأدبية والإنسانـية، هو كشـفهـا عن الاهتمـامات اليـوميـة لمؤلفي هذه المخطوطات وأبطالهم. لقـد كان هؤلاء المسلـمون الموريون - هؤلاء المؤرخـون اليائسـون المضارون لـلاندير - واعين بدقة لما كـانوا يحاولون إنجـازه: كانت مـهمـتهم المستحيلة هي إيقاف التاريخ وانتهـاكه، أن يواصلوا كونهم ينتسبون إلى الشرق في إسبانـيا منتصف القرن السـادس عشر ووسط مجـتمع كانت فيـه محاكم التفتيش في أوج ازدهارها. إن الأدب الإسبانـي الذي كتبه المسلمون بالحروف العربيـة هو معلم وأثر باق على ذلك الجهـد المثير للشـفقة من محـاولة إنقاذ المعرفة بالدين الإسلامي وثقافته - أو ما تبقى من المعرفة - التي تقلصت الآن إلى معتـزلات سرية للمسلمين المضطهـدين. «ليس هناك جهاد أكبـر من نشر ديننا في أراضي (الخطيئة؟ أرض الخراب المقفرة؟)، هتفت المسلمة العبيدية La (Mora de Ubeda)، وإذ نقرأ كلماتهـا المتقدة حماسة في القـرن العشرين في ضوء معرفتنا بانقراض شعبهـا فإننا نشعر بالانفعال والحزن. إن الرجل الشاب من اريفالو (Arevalo) الذي يمتلك رؤية متفائلة مستحيلة التحقق يرجع صدى تلك المأساة عندمـا يعلن في الفصل الافتتاحي لـعمله الشرح (Tafcira) بإيمان خالـص أنه سيكتب شـرحًا آخـر «عندما تصـبح الأرض حرة» - أي عنـدما «تتحـرر» إسبانيا من المسيحيين. من بين أكـثر الأمثلة على مقـاومة المسلمين لمصيرهم فجاجة وإثارة للحزن تلك التمرينات على الحروف العربية، التي كان أواخر المسلمين في إسبانيا يرفضون نسيانها، التي قام بها شخص مجهول على هوامش بعض النسخ الأخيرة للعديد من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العـربية: المخطوطة رقم (5380) المحفـوظة في المكتبـة الوطنية في مدريد والمخطوطة رقم (774) المحفـوظة في المكتـبة الوطنيـة في باريس لكي

نذكر مثالين فقط من أمثلة عديدة. لم يكن الموريون إيجابيين على الدوام ومتفائلين بسذاجة عندما يعبرون عن عواطفهم تجاه ضعف أمتهم وانحدارها. والملاحظة التي يمكن أن نعثر عليها على الدوام بهذا الخصوص هي الشعور بالكرب والتشاؤم. لقد كان العالم العربي - الإسباني يختفي ببساطة، وكان أبناء المجتمع السري المضطهد يعرفون ذلك. «لقد أصر» مؤرخو «المسلمين الموريون» بإلحاح على عرض هذه الصورة الشعاعية الروحية المثيرة للحزن والأسى، على هذا التفحص الداخلي مزدرين وصف الطبيعة والجغرافية الخارجية الذي استبد بمكتشفي العالم الجديد وشكَّل لهم هاجسًا. يكشف المسلمون الذين حولوا عن دينهم عن شعورهم الغامر بالاضطهاد في بعض من أكثر مخطوطات هذا الأدب المأساوي إثارة للحزن والأسى. تبكي المرأة العبيدية، التي فقدت عائلتها عندما سقطت غرناطة، قائلة للرجل الشاب من اريفالو عن انهيار أمتها وسقوطها هذه الكلمات الموجعة التي تنبأ بالمستقبل:

«قالت لي وهي تبكي هزيمة المسلمين وانهيارهم: صلِّ يا بني للطف الله العظيم أن لا يستمر عقابه لنا فترة طويلة من الزمان كما تقول لي النبوءة! ادع لطف الله العظيم أن تكون محبته لمسلمي هذه الجزيرة الذهبية بعظمة قدرته، وادعه أن يحول هذه المآذن إلى منارات شاهقة راسخة. لقد كان عالم المرأة العجوز المسلمة، التي أجبرت على التحول عن دينها، يتداعى أمام عينيها. وهي تتفجع، في خلاصة قصيرة موجزة تثير الأسى والحزن اللذين يستحقان القلب، على ما حل بكتب الإسلام المقدسة من دمار: «لقد رأيت القرآن الكريم بين يدي تاجر يصنع منه ورقًا لاستعمال الأطفال، وقد التقطت تلك الأوراق المطوية وأنا حزينة القلب». شكوى متفجعة أخرى تثير الأسى نسمعها من بين شفتي يوسي بانيغاس (Yuse Banegas) المستعرب العظيم، الذي يبكي أيضًا على سقوط غرناطة، كما أنه كان يشعر أن ما هو أسوأ من ذلك

سيصيب المسلمين الذين كان يعيش بين ظهرانيهم. إذ بسبب الثورة التي وقعت عامي 1500 - 1501 أعاد فرديناند وايزابيلا التفكير بالامتيازات التي منحاها لمسلمي الأندلس الذين استسلموا بعد هزيمة المسلمين، وقد انتشرت فيما بعد عمليات التعميد الجماعي (للمسلمين)؛ وهكذا فإن يوسي يكتب للرجل الشاب من اريفالو، الذي كان يعيش في وافيلا وبالتالي فإنه كان جاهلا بما حصل وكان يحصل في غرناطة، ويخبره بتخوفه الفعلي من أنه «إذا لم يكن قائد الفتح» - يقصد فرديناند - «سوف يحافظ على كلمته فإنه ليس بمقدورنا أن نأمل الكثير ممن سيخلفونه في الحكم». وفيما يلي المرثاة التي يكتبها يوسي:

«اعلم يا بني أنك لا تعرف شيئًا عما حل بغرناطة؛ وعليك أن لا تفزع حين أخبرك بما حل بها لأن صدى ما حدث يترجع بقلبي في كل لحظة من اللحظات، ولا تمر برهة من الزمن إلا وتهز أمعائي من هول ما حدث أي بني، إنني لا أبكي الماضي لأن الماضي لن يعود، لكنني أبكي على ما ستشهده عيناك إن كتب لك العيش على هذه الأرض وفي الجزيرة الإسبانية.
ادع لطف الله، إكرامًا فقط لقرآننا العظيم، أن تذهب هذه الكلمات التي سأقولها إلى عالم النسيان وأن لا تسمع هذه الكلمات التي تنبأت بها أبدًا خصوصًا أن ديننا الآن محتقر ومزدري إذ يقول الناس: أين ذهبت صلواتكم وأدعيتكم؟ ما الذي حدث لدين آبائنا؟ وسوف يحس الإنسان ذو الشعور الرقيق بأن كل شيء فج وشديد المرارة. وما يؤلم أكثر أن المسلمين سيقلدون المسيحيين ولن يرفضوا ارتداء لباسهم، ولن يزدروا طعامهم. ادع لطف الله أن يرفض المسلمون أعمال المسيحيين وأن لا يلقوا بالا إلى قوانين المسيحيين في قلوبهم وها أنت ترى أنني أقول ذلك وأنا مفطور القلب فادع لطف الله ومحبته التي تفوق الوصف أن يكون قولي بعيد الاحتمال والحدوث وأنا أقوله

لا أرغب أن أبكي بكاء (مرًا على ذلك الحال) إننا لا نستطيع في هذا المكان الضيق أن نجد أنفسنا بأسباب البقاء إلا عبر المواجهة فما الذي سيكون بأيدينا فعله إذن عندما تأتي أيام الخريف الأخيرة؟ ما الذي سيفعله الأبناء والحفدة عندما سيحقر الآباء الذين ويفترون عليه؟ وإذا لم يكن الملك الفاتح سيفي بوعده فما الذي ينتظرنا على أيدي من سيخلفونه في الملك؟ أي بني، أنني أقول إن هزيمتنا سوف تكبر ويصير حالنا من سيء إلى أسوأ فادع لطف الله العظيم أن ينزل رحمته علينا ثانية وينعم علينا ويمدنا بأسباب البقاء». لقد مر (المسلمون) بأوقاتٍ صعبة، ومئات من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية، التي منعت طباعتها بغير وجه حق، تشهد مرة بعد مرة على الحال المتوتر والكرب الذي عاناه المسلمون المتحصنون وراء الأسوار في المجتمع الأندلسي المسلم الذي كان آيلا إلى الزوال. ويكتب الرجل الشاب من اريفالو واحدة من أكثر صفحات كتابه دراميــة وإثارة للمشاعر عندما يخبرنا بالتفصيل عن اجتماع سري حضره «رجال من المسلمين وعلمائهم» في سرقسطة (وفي ذلك الاجتماع ولدت فكرة كتاب الرجل الشاب الذي أطلق عليه اسم الشرح). في هذا المقطع من كتابه يخبرنا عن الإحساس باليأس والغضب الذي كان يشعر به هؤلاء المسلمون، والذين كان من العديد منهم غير قادر على معالجة الوضع وبالتالي فإنهم كانوا متشائمي النظرة بسبب الصعوبات التي كانت ستواجههم بخصوص الإبقاء على دين الإسلام حيًا (في تلك الديار):

«. . . لقد بدأ الرجال المجتمعون في الحديث عن الأحزان والمحن وكل منهم ألقى علينا خطبة رنانة: ومن بين الأشياء العديدة التي ذكرها أحدهم هو أن الضياع الذي نحن فيه كان عظيمًا ويدعو إلى الرثاء والشفقة بسبب صغر

شأن العمل الذي يمكننا القيام به: عالم آخر قال إن ما ينبغي علينا عمله، وما نحس كل يوم أن علينا عمله، سيبرهن على جدارتنا واستحقاقنا؛ لكنهم أنكروا عليه كلامه قائلين أن ما سنفعله سيكون من غير طائل من منظور العقيدة لأن العمل كان ينقصه أمر جوهري وهو الدعوة والتضرع الرسميان إلى الله، وبالتالي فلن يكون العمل مقبولا عند الله. من بين هذه الأشياء المثيرة للغثيان ألقى علينا أحد العلماء خطبة غاضبة عصماء: لقد أخبرنا مثله مثل غيره أن نشمر عن سواعدنا وأن يلف كل واحد منا ثوبه حول وسطه ومن يرغب في الخلاص عليه أن يذهب ويبحث عن خلاصه. المعنى الذي نستخلصه من النص هنا هو أن على الرجال أن «يشمروا عن سواعدهم» إنهم يرتدون «ثيابًا طويلة» ولكي يكونوا قادرين على الحركة بحرية ونشاط، لكي «يترجلوا ويخوضوا غمار العمل» فإن عليهم أن يشمروا ثيابهم ويربطونها حول خصورهم. وقد قوبلت كلماته باستياء لأنها تسببت في إثارة الحزن الشديد بين الناس وهو لم يكن ليعطي مثالا للمسلم المؤمن. أحزان كثيرة أخرى عبًّر عنها (المتحدثون)؛ وبما أن كل واحد من الرجال كان يحس لأن الأذى والضرر العام كان واقعًا عليه هو شخصيًا لم أستغرب ضرورة أن يتكلم كل واحد من الحاضرين عما يدور في خلده لأننا لم نكن في المزاج الذي يسمح لنا بأن نحكي النكات أو نتفوه بكلمات غير مهذبة. لقد كانت المحنة التي يمر بها مسلمو إسبانيا باعثة على اليأس مما جعلهم يبحثون عن ملاذ لهم في الحيل المدهشة التي تمكنهم من احتمال الوضع وتمنحهم بعض المتعة والفرح: لقد انغمسوا في النبوءات أو كتب الجفر (aljofores). ويعد هذا الأمر من الأبعاد المدهشة والمثيرة للاستغراب في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كما أنه يعد مثالا مثيرًا للشفقة على التفكير الرغبي الجمعي. تتظاهر الكتب التي تدعى كتاب الجفر، المكتوبة بوضوح في القرن السادس

عشر، بأنها مخطوطات قديمة (رغم وجود استثناءات معينة تشذ عن القاعدة) تتنبأ بمستقبل زاهر مزده بالنصر لمسلمي إسبانيا. باستخدام كتب الجفر (التي يصعب علينا تصنيفها وردها إلى أحد الأنواع الأدبية لأنها تدمج عناصر من الرواية والأدب والتاريخ) كان المسلمون يحاولون فقط إعادة كتابة تاريخهم والتأثير في مستقبلهم. ومن النادر أن نجد موازيًا لهذه التجربة الأدبية والإنسانية التي حاول بها مسلمو إسبانيا «أن يعيشوا حياة مختلفة عن حياتهم» كما يعرف أميريكو كاسترو، بصورة ملهمة، هذه التجربة. إنني أدرك أن مسلمي إسبانيا كانوا بالكاد يعتقدون بصحة الأدب الذي يتنبأ بالمستقبل (وهو أمر كان موضوعًا للبحث والنقد)، ورغم ذلك فقد استثمروا معرفتهم بطريقة متفردة؛ كما استخدم المسيحيون، بمن فيهم رامون لول، هذا النوع «الأدبي»، الصادر عن اليأس، طيلة العصور الوسطى وصولا إلى عصر النهضة. لكن أعظم مثال على هذا النوع بدون أي شك ذو أصل أندلسي مسلم: أقصد ذلك العمل المدهش الذي لا يصدق من الكتب المصنوعة من الرصاص في ساكرومونتي والرقائق المخطوطة في برج توربين (Turpin) في غرناطة.

عندها هدم برج توربين، وهو مئذنة قديمة لجامع، عام 1580 لتوسيع الكاتدرائية عثر على صندوق مصنوع من الرصاص يضم كتابات منقوشة «تتنبأ بالمستقبل» وهي مكتوبة بالإسبانية والعربية وتتحدث عن نهاية العالم. وتنسب هذه النقوش إلى القديس يوحنا الإنجيلي. ولقد بدئ حينها بالعمل المناسب من أجل التحقق من صحة الآثار المكتشفة، ويخبرنا داريو كابانيلاس (Dario Cabanelas) أن القديس يوحنا الصليب، وكان حينها رئيسًا لدير الراهب ديسكالسيد الكرملي (Discalced Carmelite) من بين علماء اللاهوت والقضاة والمتخصصين في الكتاب المقدس الذين عينوا لدراسة هذا الاكتشاف الأثري ونحن للأسف لا نعرف شيئًا عما دار بخلد القديس يوحنا من أفكار

بخصوص هذا الاكتشاف «المدهش». وبعد خمسة عشر عامًا، سنة 1595، عثر على اكتشاف لافت آخر أكثر أهمية: إذا وجدت ألواح رصاصية في ساكرومونتي في غرناطة ـكتوبة بحروف عربية ذات زوايا (لكي تبدو عتيقة المظهر) وباللاتينية البسيطة غير المتقنة. ويقال لنا إن ما عليه كان تسعة عشر لوحًا دائريًا مصنوعة من الرصاص على هيئة صفائح رقيقة وجميعها بحجم رقائق البسكويت التي يتناولها المصلون في العشاء الرباني (وقد شاهد داريو كابانيلاس بعض هذه الألواح التي لا زالت موجودة في غرناطة). وقد صنعت الألواح لتبدو كأنها تعود إلى القرن الميلادي الأول وكتب عليها العديد من الكتب - الأحداث العجيبة الغريبة التي شاهدها القديس جيمس (The Great Mysteries Seen by St James) والأحاجي والأحداث العجيبة الغامضة التي شاهدتها العذراء (Enigmas and Mysteries seen by the Virgin) و«عن الروح المهيبة المبجلة» (On the Venerated Eessence)، والمبادئ العامة للإيمان (Maxims of the Faith)، وكتب أخرى - وجميعها منسوبة إلى تيسيفون ابناطار (Tecifon Ebnatar) وأخيه سيسليو إينالرابي (Cecilio Enalrabi)، وهما تلميذان مزعومان من تلامذة القديس جيمس الرسول (St James the Apostle) (الذي كان يحمل اسم سانتياغو ابوستول (Santiago Apostol) القديس الراعي لإسبانيا). وقد أمر رئيس أساقفة غرناطة بيدرو فاكا دي كاسترو (Pedro Vaca de Castro) بحماسة كبيرة أن ينقب عن هذه الألواح الرصاصية (Plomos) (كما تعرف عالميًا)، وتسبب العثور على هذه الألواح، كما يقول هارفي، بحدوث ضجة هائلة تشبه الضجة التي أحدثها اكتشاف مخطوطات البحر الميت في أيامنا، وتعطينا هذه الألواح الرصاصية وصفًا جسمانيًا للمسيح ومريم العذراء التي صعدت إلى السماء على ظهر فرس (وهي نسخة غير مصقولة عن عروج محمد إلى السماء السابعة على ظهر البراق)، وهي تجيب

على أسئلة القديس بطرس (بالعربية!) بخصوص الأحوال والمعاصي التي سترتكب بحق غرناطة في القرن السادس عشر وعن الأهمية الخاصة للمسلمين في تلك الأيام. ولقد نشأ نزاع لاهوتي استمر لمدة طويلة نتيجة لاكتشاف هذه الألواح، ورغم أن هذه «الآثار» قد صودق على صحتها بالفعل من قبل علماء لاهوت شبه الجزيرة (الإسبانية) في إبريل 1600 فقد نشأت اعتراضات كثيرة، ومن بين هذه الاعتراضات تلك التي أبداها عالم اللاهوت الشديد الدقة والصرامة بينيتو أرياس مونتانو (Benito Arias Montano) وكذلك عالم اللاهوت اليسوعي الغرناطي المتحدر من أصول أندلسية مسلمة اغناتسيو دي لاكاساس (Ignacio de las Casas). وقد نقلت الألواح في النهاية إلى مدريد ثم إلى روما، وكذبها خوسيه غودوي إي الكانتارا (Jose Godoy y Alcantara) في القرن التاسع عشر ولم يعد يعترف بها إلى الأبد، وهي لا زالت توصف من قبل الكنيسة بأنها عمل من أعمال الهرطقة.

وظفت هذه الخدعة لخدمة بعض أغراض السكان المسلمين في الفترة التي سبقت عملية طردهم بصورة نهائية من إسبانيا الإسلامية عام 1609: إذ أحبطت هذه «النبوءات» بعض الإجراءات التي كانت ستتخذ والتي كانت ستسبب الضيق للكنيسة المسيحية كما ستوقع محنة بالمسلمين، ومن هنا نشأت محاولة دبلوماسية (يائسة في الحقيقة) للوصول إلى تركيب بين المعتقدين. ونورد هنا مثالا واحدًا من أمثلة التوفيق بين المعتقدات الدينية التي ترد في الألواح الرصاصية (وهو في الحقيقة من بين بعض الأمثلة التي ترينا المواجهة الحاصلة بين هذين المجتمعين خلال تلك الفترة): تتحول العبارة الإسلامية المأثورة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» إلى «لا إله إلا الله ويسوع روح الله»، وهي عبارة كاثوليكية الوقع وقرآنية في الوقت نفسه كما يشير هارفي بذكاء ودقة. ويحوم بعض الشك حول ألونسو ديل كاستيو

(Alonso del Castillo) وميغيل دي لونا (Miguel de Luna) اللذين شاركا في الترجمـة «الرسمية» لهـذه الألواح الرصاصية في أنهمـا كانا في الحقيـقة هما اللذان كتباها وقد ساعدهمـا في هذه المغامرة اللاهوتية ذات الآثار النافعة على الصعيد الحياتي اليومي أشخاص لهم بعض الاهتمام بالدينين المتعارضين. تبدو السجلات التاريخـية المزعومة ومخطوطة برج توربين هذه الأيام مثيـرة للشفقة بسذاجـتها اللاهوتـية كمـا تبدو مأسـاوية بسبب إخفـاقها الـتام في منع طرد مسلمي إسبـانيا الإسلاميـة ومنح الإسلام في إسبانيا، الذي كـان يعاني النزع الأخير، بعض الهيـبة والاحترام. مع ذلك فإن هذه المكتشفـات تهمنا لكونها سابقة «أدبية» على النوع الذي تركز موضوعه حـول الاهتمام بالتنبؤ بالمستقبل في الأدب الإسباني المكتـوب بالحروف العربية. ورغم أن الألواح الرصـاصية ومخطوطة برج توربين كانت مكتوبة جميعـها بلغات أخرى (العربية واللاتينية والإسبانيـة) فإنها في الحقـيقة تبدو منتـسبة إلى التراث نفـسه - أي إلى ذلك النوع من الأدب الذي يرغـب في التأثيـر في المستقبل والذي كـانت نـسخة في الأدب الإسبـاني المكتوب بالحـروف العربيـة وكان مـألوفًا بطريقـة أو بأخرى بالنسبـة لسيرفانتس ولوب دي فـيغا (Lobe de Vega) منتشرة بصـورة واسعة خلال القرنين السـادس عشر والسابع عشـر. بعض هذه النبوءات، التي تبدو مغوية تمامًا من المنظور الأدبي، تقول إن قدر الإسلام قـد تنبأ به محمد نفسه، أو أن علي بن جابر الفـارسي (ابن يعمر Ibn Yumar) أو القديس ايزيدور (St Isidore) قد قـاما بذلك. لقـد كان مـسلمو الأندلس يقـدمون تفـسيـرًا أدبيًا لوجودهم، وأرادوا من خلال ذلك أن يبجلوا هذا القدر التاريخي ويرفعوا من شأنه بإضفاء بعض المظاهر الروحية الجدية الغـامضة عليه. لكن الخيال الجامح - وهو ظاهرة مـألوفة بالنسـبة لنا جمـيعًـا - منعهم من الرؤية الكاملـة لهذه الحقـيقة المؤلمة. يتـحسر مـحمد نفـسه على سقـوط الإسلام في إسبـانيا في

المخطوطة رقم (Ms 774) المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس. في المخطوطة نفسها نعثر على نبوءة مفضلة بصورة تدعو للاستغراب لدى المسيحيين وهي للقديس «ايزدور» (وهذا بلا شك انتحال لاسم طبيب الكنيسة الشهير القديس إيزيدور الإشبيلي (St Isidore of Seville) الذي عاش في القرن السادس الميلادي)، وتدعى «شكوى إسبانيا»، حيث يأخذها القديس ايزيدور، أفضل أطباء إسبانيا، من كتاب قديم جدًا يدعى سر أسرار إسبانيا (وهذا أمر قريب جدًا من التحريفات المتطرفة التي عثر عليها في ساكرومونتي). إن النبرة التي نعثر عليها في هذه النبرة هي نبرة عراف شديد الفصاحة. «إرث لحال مسلمي إسبانيا! لعظمة قصر الحمراء الذي سيستولى عليه من هو أقوى، وابك على فرسان رندة الفاتنين الذين اعتادوا أن يستنجد بهم، على جمال مالقة وعظمتها، على حصن جبل طارق، وعلى أكثر البساتين والجبال إثارة للسرور والمتعة في النفس التي كانت تسلية المسلمين ومتعتهم، إذ أنهم سوف يهجرونها. سوف يكون حزنهم عظيمًا ولن يعرفوا إلى أين يهربون وأي عزاء سوف يهدئ من روعتهم». لكن تنبؤات مسلمي إسبانيا كانت، بصورة خاصة، متفائلة. كان هدفهم في هذه الحالات رفع الروح المعنوية لمسلمي إسبانيا المضطهدين وتخفيف بعض الآلام التي يسببها العالم الذي وجدوا أنفسهم يعيشون فيه، وذلك باستخدام الخيال الذي كان يتحول في بعض الأحيان إلى نوع من هذيان المصاب بمرض بالحمى. ويبدو القديس ايزيدور، الذي يتنبأ بانتصار المسلمين في الأندلس على الإسبان في النهاية وذلك في مخطوطة الجفر الباريسية التي ذكرناها من قبل، عارفًا ببعض الأحداث التاريخية التي يستخدمها في نبوءته لكي يأخذ جانب المسلمين. ولا زالت كلماته تحمل بعض الإجلال والاحترام لهم: «سوف تدور عجلة (عام) ألف وخمسمائة وواحد، وعندها سوف تعاني شعوب إسبانيا من وقوع البلايا

والمحن وسوف تسحق هذه الشعوب ولن يعرف الإسبان إلى أي مكان يذهبون وأي منقلب ينقلبون وسوف يبتسم الحظ لمسلمي إسبانيا الذين سيصبحون في ذلك الحين أصدقاء للمسيحيين. لأنك لن تجد في ذلك الوقت رجلا واحداً في إسبانيا يستطيع قراءة القرآن. سوف «يكره مسلمو الأندلس على استعمال زيت (المعمودية) المقدس بالقوة «وسوف يقع» عليهم الكثير من الظلم». وفي الحقيقة أن التعميد القسري لمسلمي الأندلس كان قد بدأ بالفعل لدى دوران «عجلة (عام) 1501م». لكن المأساة الجماعية سوف تقع على المسيحيين بعدها بقليل حسب القديس إيزيدور:

«. . . . وعندما تدور عجلة (عام) 1502، أو قبل ذلك، سوف تصبح المسيحية خجلة من نفسها، وسوف تصبح رثة الحال ممزقة بحيث يحالف الحظ الرجل المسيحي الذي سيكون له صديق أندلسي مسلم. وسوف يجازي (كل شخص) على عمله إن كان حسنًا أو سيئًا: سوف يصيب المسيحيين من المرض والدمار والشر ما هو عظيم لأن حصن الشر لن يتوقف عن نشر شروره إلى أن يأتي على آخر رجل من (فرقة المسيحيين). لكن المسلمين سوف يهزمون حصن الشر ويحتلون كل أرض إسبانيا. وفي النهاية سوف يأتي الأتراك لمساعدة مسلمي إسبانيا، وينتهي الجفر بتمجيد الإسلام قائلا: «أول ما سيعود إلى دين الإسلام هو جزيرة صقلية، وبعد ذلك جزيرة الزيتون، أي ميورقة (Mallorca) ثم جزيرة الملح، أي إبيزا (Ibiza). . . ثم أخيراً جزيرة إسبانيا العظيمة. لن يضاهي هذا النصر (إذن) نصر آخر، كما أن الوصف مدهش بسبب دقته واعتنائه بأدق التفاصيل: «سوف يؤسر ملك المسيحيين ويرسل إلى مدينة بلنسية حيث سيتحول إلى دين الإسلام. وعندما يرى المسيحيون ذلك سيتجمعون في مدينة النهر. وسوف يحكمهم ثلاثة ملوك من المسلمين الذين سيدخلون المدينة بقوة السلاح وسوف يأكل الملوك الثلاثة على مائدة واحدة،

وفيما بعد سوف يدعو كل واحد منهم للآخر أن يوفقه الله؛ سيتحرك أحدهم باتجاه مونكايو (Monkayo) (كما هي في الأصل)، وسوف يدخل الثاني في منطقة تشييرا (Cuera) (كما هي في الأصل)، ويدخل الآخر منطقة حيمشا (Himca) (والتي تعني كما أظن (إشبيلية).

وعندما يرى المسيحيون ملكهم مأسوراً سوف يتحول قسم كبير منهم إلى الإسلام. وسوف ينتصر المسلمون بقوة الله تعالى وعونه. يثبت التاريخ بالطبع أن هذا التفاؤل المثير للمشاعر كان خطأ، كما أنه يثبت أيضًا كم أن هذا الخيال الخصب لمن ألفوا كتب الجفر، الذين كان عليهم أن يخترعوا قدرتهم على البقاء كشعب من لا شيء والذين تبرهن مخطوطاتهم التي نقرأها هذه الأيام على كونها الأكثر إثارة للشفقة بسبب معرفتنا للمسار التاريخي لشعبهم، قد برهن على أنه كان عميقًا وبلا طائل. لقد أجبر مسلمو الأندلس بالتدريج على الصمت تاريخيًا، وعلى الاندماج الثقافي وحتى على الطرد من «جزيرتهم الأثيرة على قلوبهم إسبانيا» كما تشهد نصوص الأدب الإسباني المثيرة الغريبة المكتوبة بالحروف العربية فيما بعد. وينبثق «الدليل» (التالي) «إلى الطريق»، وهو خارطة فعلية لهوية تتلاشى، من خطر الانقراض الثقافي والشخصي الذي كان يتهدد مسلمي الأندلس، ويدعي هذا الدليل أنه يقودهم، أو يقود من يرغبون منهم بالفرار إلى ديار الإسلام، عبر الصحراء من الأرض التي كانت يومًا ما وطنهم الأثير على قلوبهم: «معلومات عن الطريق: في جاكا عليكم أن تبرزوا قطعًا ذهبية؛ وإذا سألوكم عن وجهتكم: (فقولوا) بأنكم ذاهبون بسبب الديون التي تراكمت على كواهلكم، وأنكم راغبون بالهرب إلى فرنسا. في فرنسا (قولوا) إنكم ذاهبون إلى سانتا ماريا دي لوريتو (Santa Maria de Lorito). في ليون سوف تبرزون النقود المعدنية، ستدفعون واحدًا وأربعين، بالفضة أو الذهب، وسوف تسألون عن الطريق إلى

مـــيـلان. وطيلـة الطريق إلى هناك ســـوف تقـــولون إنكم ذاهبـــون لزيارة ســـامـاركو (Samarks) (المكان الذي يرقد فـيه القـديس مارك (St Mark) في فينيـسيا. يمموا وجـوهكم شطر بادوا، واستقلوا قـاربًا متجـهًا إلى فينيســيا، وسوف تدفعون نصف ريال عن كل شخص، ترجلوا في مـيدان ساماركو ثم اذهبوا إلى نزل هناك، لكن قـبل أن تقيموا في النزل عليكم أن تتـفاهموا مع صاحب النزل على السعر، ستدفـعون نصف ريال في اليوم. لا تتناولوا شيئًا في النزل لأنكم ســتدفعـون ثلاثة أضعاف الثـمن الفعلي للطعـام والشراب. اذهبوا إلى الميدان لتـشتروا أي شيء ترغبون في شرائه. وهناك ســترون أناسًا يرتدون غطاء أبيـض للرأس، هؤلاء أتراك، وأناسًـا يضـعـون غطاء أصــفـر للرأس، هؤلاء يهود، وهـم تجـار آتون من تركيا العظيمـة، ومن هؤلاء اطلبوا مـا ترغبـون به إذ إنهم يرشدونكم إلـى ما تريدون فـعله. أخبـروهم أن لكم إخوانًا في سالونيك وأنكم تريدون الذهاب إلى هناك؛ سـوف تدفعون دوكاتية واحدة (عملة ذهبية أوروبية - المترجم) عن كل شخص وسوف تدفعون مقابل الماء وحطب التدفـئة في الطريق. اشتـروا حاجتكم لمدة خـمسة عشـر يومًا، اشتروا يخنة وأرزًا وخلاً وزيتـونًا وحمصًا أو أي نوع من الفاصوليـاء البيضاء وخبزًا طازجًا لاستهلاك ثمانية أيام وكعكًا بعشرة جنيهات لكل إنسان». وعلى رغم خطبهم الرنانة واجتماعاتهم السـرية ونبوءاتهم المتفائلة الكاذبة والمزيفة في الوقت نفسه، وعلى رغم كـتب الجفر التي ألفوها فقد أخـفق مؤرخو الأدب الإسبـاني المكتوب بالحروف العربيـة من قبل مسلمي الأندلس، تلك الملحـمة المعكوسة، في إبطاء زحف الـقدر عليهم. لكنهم رغم ذلك يقـدمون لنا رؤية ثمينة لاخـتفائهم التـدريجي المؤلم كحضـارة حية. ويسـتحق مؤلفـو مسلمي إسبانيا الغـربيو الأطوار، الذين أصبحوا الآن مهجنين على الصعـيدين الثقافي والديني وبالتالي فـإنهم كانوا يمرون بحـالة انحطاط وتراجع، بسبب موقـفهم

المتعصب ودفاعهم المتحمس المستميت عن الإسلام المستحيل الآن أن يدرجوا في أية دراسة لأدب شبه الجزيرة الإسبانية في عصر النهضة.

لم يكتب الفصل الأخير من هذا الأدب الهجين المختلط في شبه الجزيرة بل في البلدان الإسلامية التي هاجرت إليها البقية الباقية من مسلمي إسبانيا لأسباب سياسية ودينية. ولقد استطعنا أن نتتبع خطوات بعض هؤلاء المنفيين. من بين هؤلاء المؤلفين المدهشين حقًا مسلم أندلسي من القرن السابع عشر أطلق عليه بسبب مأساته كلاجئ اسم المهاجر إلى تونس (el refugiado de Tunez) ولقد خلف هذا المؤلف الغريب الشأن وصفًا مفصلا لتجاربه في مسقط رأسه إسبانيا، وكذلك في بلده الذي اختاره للإقامة تونس (وقد قمت بتحقيق مقاطع من هذا النص وسوف أقوم بتحقيق المخطوطة، المصنفة تحت رقم (S - 2) في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ (BRAH) في مدريد، كاملة). إن أزمة الهوية التي يعانيها ذلك المهاجر تمزق الفؤاد حقًا.

علينا أن نتذكر أن مسلمي إسبانيا قد تعرضوا لعملية طويلة من تغيير الهوية الثقافية: لقد منعوا من استعمال لغتهم العربية وأجبروا على تغيير دينهم وعاداتهم وأسمائهم والزي الذي كان يميزهم عن غيرهم عبر إصدار مرسوم قانوني إثر مرسوم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ومع مجيء عام 1609 الذي شهد طردهم النهائي من إسبانيا كانوا في الحقيقة قد امتصوا في التيار العام للثقافة الإسبانية «الرسمية» - وذلك رغم الفعاليات السرية التي كانوا يقومون بها ورغم محاولاتهم السرية لممارسة البقية الباقية من معرفتهم بشعائر دينهم الإسلامي. وهكذا فعندما وصل هؤلاء المهاجرون إلى تونس والمغرب والبلدان الإسلامية الأخرى استقبلوا هناك بوصفهم مواطنين أوروبيين لأنهم كانوا لا يعرفون إلا أقل القليل من عناصر الثقافة الإسلامية التي تركها

أسلافهم. مثله مثل إخوته من المهاجرين، عانى مهاجر تونس عملية عنيفة مزدوجة استهدفت امتصاصه في المحيط الثقافي خلال السنوات التي عاشها: لقد جرى دمجه في التيار الثقافي الإسباني العام في سني طفولته، ثم جرى دمجه ثقافيًا في ثقافته الإسلامية، التي كان قد نسيها، خلال فترة هجرته إلى تونس في سن الرجولة. وتكشف لنا الفصول الخاصة بسيرته الذاتية في نصه الدارمي المثير عن الصراع الداخلي لنفس لا تنتمي بصورة أبدية إلى أي بلد. لقد حاول بكل ما أوتي من قدرة وبمشقة أن يكون مسلمًا في إسبانيا عصر النهضة، وهو الآن يحاول أن يبقي إسبانيا في تونس المسلمة. لقد كره النظام الإسباني الذي اضطهده، ولكنه كان يحن إلى لغته الإسبانية، وخصوصًا إلى الشعر الإسباني - الذي كتبه غارسيلازو ولوب دي فيغا وغونغورا - الذي كان يعشقه ويحفظه عن ظهر قلب. لقد كان ممتنًا للسلطات الإسلامية في تونس - عثمان داي وأبو غيث القشاش (سيتيبولغيز Citibulgaiz) - بسبب الاستقبال الرحيم والكريم الذي لقيه المهاجرون، لكنه كان ممتعضًا من حقيقة أن العديد من أهالي تونس جعلوا اندماج مسلمي الأندلس في الثقافة الإسلامية عملا شديد الصعوبة بسبب الغيرة والحسد وقسوة الفؤاد التي كانوا يتصفون بها. إن شجبه لمحاكم التفتيش، منظورًا إليه لأول مرة من وجهة نظر واحد من ضحايا هذه المؤسسة، هو وثيقة شديدة الأهمية بالنسبة لتاريخ الأفكار في إسبانيا. أخيرًا فإن لدينا صوتًا من أصوات المضطهدين يتحدث باسمهم عن وضعهم التاريخي الخاص. وفيما يلي فقرة من شهادة هذا المنفي:

«لنشكر الله الرحيم لأنه أبعد عنا هؤلاء الهراطقة المسيحيين... لقد أجبرنا على التظاهر بأننا نفعل ما يشاؤون لأننا لو لم نفعل فلسوف نؤخذ إلى محاكم التفتيش حيث كنا، ولتمسكنا بالحقيقة، سنحرم من الحياة ومن أملاكنا وأطفالنا. فجأة سنجد أنفسنا نغيب في ظلام السجن، المظلم مثله مثل مقاصد

القائمين على محاكم التفتيش حيث كنا سنترك عددًا من السنين هناك إلى أن تؤخذ أملاكنا كلها. وإلى أن يؤخذ أبناؤنا، إن كانوا صغارًا، ويربوا في أحضان (المسيحيين) ويجبرون على أن يصبحوا هراطقة مثلهم، وإذا كانوا كبارًا ناضجين فسوف يحاولون الهرب. إضافة إلى هذا كله فإن القائمين على محاكم التفتيش كانوا يفرضون على أملاكنا الضرائب والمكوس لكي يقضوا على شعبنا. بعضهم قال إنه ينبغي أن يقضي علينا جميعًا بالموت؛ بعضهم قال إننا يجب أن نخصي؛ آخرون قالوا إن عليهم أن يضعوا جمرة من نار على ذلك الموضع من أجسامنا لكي لا ننجب بعد ذلك أبدًا. ولهذا فإننا نصلي لربنا وإلهنا طوال الليل والنهار أن ينجينا من هذه المحن والأخطار، ونحن نرغب في الذهاب إلى ديار الإسلام ولو كانت أراضي بلقعًا جرداء. إن وصف مسلمي إسبانيا لاستقبالهم كمهاجرين في تونس شديد الأهمية على صعيد التصوير الأدبي كما هو على الصعيد التاريخي:

«لقد استقبلنا في ديار الإسلام من قبل ملك تونس عثمان داي (Usmanday)، وقد كان رجلا عنيفًا قاسيًا ولكنه كان معنا مثل الحمل الوديع: وقد استقبلنا أيضًا أبو غيث القشاش (Citibulgaiz) بتقواه وورعه (؛) كما استقبلنا المسلمون بإسلامهم؛ جميعهم حاولوا مساعدتنا وعاملونا بحب ومودة. وقد ألغى عثمان داي الضريبة التي كانت مفروضة على كل سفينة آتية، التي كانت تبلغ مائة اسكودو (escudo) لكي يشجعنا على المجيء. فوق ذلك كله سمح لنا أن نختار المكان الذي نود العيش فيه. وهؤلاء الذين كان عليهم أن يذهبوا إلى منطقة المهدية توجهوا إلى هناك خلافًا لمشيئتهم، ومع ذلك فقد ساعدهم بإعطائهم قمحًا وشعيرًا وبنادق. وقد علمت من صديق مقرب إليه أنه عندما سقط صريع المرض قال: حالما أبرأ من مرضي سوف

نذهب أنا وأباك معًا إلى جميع تلك الأماكن ونرى حاجاتهم ونقطع تلك المناطق لهم «أما أبو غيث القشاش فقد ساعدنا هو أيضًا بالغذاء وأخذنا إلى زوايا المدينة (الملاجئ) خصوصًا إلى زاوية سيدي الزليخي (Citi al Zulaychi) التي كان يلجأ إليها عدد كبير من النساء والأطفال الفقراء. وكما يفعل الأطفال في العادة، إذ يتغوطون دون أن يعرفوا المكان الذي يفعلونها فيه، فقد ملأوا أرض الزاوية كلها بالبراز حتى أن الوكيل القائم على أمر المكان أبلغ أبا غيث القشاش أن الزاوية قد تحولت إلى كومة من الروث. وقد رد عليه أبو غيث القشاش قائلا: «دعهم يفعلون ما يشاؤون ودعهم يتغوطون في المكان الذي يريدون لأن المكان الذي يعيشون فيه لو كان يقدر على الكلام لقال: «لينزل هؤلاء الناس الذين باركهم الله، هؤلاء المسلمون المؤمنون والإخوة الأعزاء، على الرحب والسعة في هذا المكان السعيد. كل من يحبهم مؤمن حقيقي وكل من يزدريهم ويحتقرهم منافق».

من المثير للاهتمام إلى حد بعيد أننا مدينون لهذا المهاجر الذي يعاني ألمًا وكربًا عظيمين بواحد من أهم الأعمال الأدبية التي كتبها مسلمو إسبانيا (بالإسبانية): أقصد رسالة العشق الشبقي التي أطلقت عليها اسم الكاماسوترا الإسبانية. إن هذا الكتاب العملي المدهش الذي يدور حول الحب، والموجود في المخطوطة نفسها المودعة في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد تحت رقم (MS S - 2) وهو «حدث» حقيقي في أدب العصر الذهبي وحتى في الأدب الإسباني كله: إذ إننا ببساطة لم نكن نعلم أن الأدب الإسباني المبكر كان قادرًا على الاحتفال بالحب الجسدي بمثل هذه الصراحة والاحترام. إن المؤلف المجهول، البعيد تمامًا في أسلوبه عن الطريقة الإباحية الداعرة التي تسم معظم الأدب الإسباني الذي يعالج أمور الحب الجنسي، ينجح في كتابة رسالة مهذبة رفيعة المستوى ذات بُعدٍ ديني رغم أنه لا يكتفي فيها بوصف

الجماع بالتفصيل - المداعبات التي تسبق الجماع، وأفضل الأوضاع المناسبة للجماع، وبلوغ الرجل والمرأة هزة الجماع في آن واحد - بل إنه يصف الغسل والنظافة التي ينبغي أن يقوم بها الرجل والمرأة بعد أن يفرغا من لقائهما الجسدي. إن من المثير أن نشهد، وللمرة الأولى في اللغة الإسبانية، كيف أن المهاجر يحتفل بسعادة تامة بالمتعة الجنسية التي يصفها، بصورة روحية، إنها استباق لتذوق متع الجنة ومباهجها. وما تنبأ به لم يكن الجنة الحسية بحورها العين؛ بل إنه كان يرمز بذلك إلى التفكير بالله. لقد كان الحب الجسدي بالنسبة لمهاجر تونس إيذانًا باللحظة التي سوف «نتفكر فيها بربنا ليلا نهارًا وإلى الأبد». إن وصاياه الشبقية، المبرأة من الإحساس بالخطيئة، موشاة بالصلوات والأدعية والسور القرآنية. ونحن لم نسمع من قبل في الأدب الإسباني: أن الجنس يقود إلى الله. ومن المدهش أيضًا أننا سنعثر على دفاع يتقد حماسة عن حق النساء في أن يعشن حياتهن الجنسية بصورة كاملة وأن يعبرن عن شهوتهن الجنسية بحرية. لنقتبس باختصار ما يقوله هذا المسلم الإسباني:

«عندما يكون الزوج جاهزًا ليولج عليه أن يقرب عضوه ويحكه بمهبل المرأة وذلك كي يزيد من إثارته وإثارة (شريكته). وعليه أن يقول باسم الله عندما يقوم بإيلاج عضوه. يقول (زروق) إن الإيلاج ينبغي أن يحصل بحب ورفق (لتجنب القذف السريع). وعلى (الزوج) أن يؤخر وصوله إلى الذروة إلى أن يتأكد من وصول شريكته إلى الذروة أيضًا: إن المزيد من الحب يحصل عندما يصل (الشريكان إلى الاتحاد الجنسي) بهذه الطريقة». تكمن الجدة الفعلية لهذه الرسالة في سياق الأدب الإسباني في حقيقة كون المؤلف، الذي هو إسباني فعلا ومسلم في الوقت نفسه، يقوم بسبر غور العملية التناسلية من وجهة نظر الإسلام - أي بوصفها واجبًا دينيًا يرد ذكره في القرآن كفرض

(على المسلم). إن الطبيعة الثقافية الهجينة المختلطة للنص ظاهرة بوضوح: ولا يملك القارئ الحديث إلا أن يتحير ويرتبك أمام هذا الاحتفال بالحب الجنسي استنادًا إلى المعايير الدينية الإسلامية والمعبر عنه في الوقت نفسه باللغة القشتالية. هناك أيضًا مفاجأة أخرى تنتظر القارئ أول كتاب عملي للحب في إسبانيا. يقتبس المسلم الإسباني (المجهول الاسم) نصوص أهم علماء العشق الشبقي المسلمين - من الغزالي والنفزاوي والصباغ (Asbagh) وخصوصًا من كتاب أحمد زروق شرح الوغليسيّة والنصيحة الكافية (Sharh al - waghlisiyya and Al - Nasiha, Kafiya)، لكن ما سيثير دهشتنا أنه يمزج بين عمل هؤلاء العلماء بـ «حجة» إسباني في أمور الحب لم يكن متوقعًا من جانبنا: إنه لوب دي فيغا الذي تزين سونيتاته الكاماسوترا الإسبانية وتوفر نهاية دراميـة مثيرة لها.

يتضح منذ الوهلة الأولى أننا نعالج هنا نصًا شديد الأهمية بالنسبة لتاريخ الأفكار في إسبانيا. إذ إنها المرة الأولى التي تستعمل فيها اللغة الإسبانية للدفاع عن الاحتشام الروحي والقدسية التي يتمتع بها الحب الجسدي دون أن يشوب ذلك أية شبهة من شبهات الإباحية أو الفحش أو الهجاء أو الخطيئة الدينية، لقد أغنى هذا المسلم الإسباني المجهول الاسم من حيث لا نتوقع الأدب الإسباني بنصه الهجين المتمتع الذي لم نتجرأ على طبعه طيلة أربعمائة سنة. لقد كف آخر المسلمين في إسبانيا عن كونهم يمثلون واقعًا تاريخيًا حيًا في القرن الثامن عشر، لكن إسبانيا وإلى يومنا هذا تواصل التعرف على ماض غني معقد تدين به للإسلام إلى حد بعيد. إن من المدهش حقًا أن نرى الانفعال يظهر في (نصوص) الكتاب الإسبان الحديثين عندما يتبنون الطريقة الأدبية التي يدعوها جورج سايروت (Georges Cirot) «المحبة الأدبية لمسلمي الأندلس» (maurophilie litteraire) وما يقوله مانويل ماتشادو

(Manuel Machado) في عمله الأدبي "Adelfos" (1898 - 1900) هو في الحقيقة شيء مثير للدهشة والاستغراب: إنه ينتسب إلى «مسلمي الأندلس» وهو يملك «روح عرب إسبانيا التي تفوح بعطر النادرين». وقد كرر فيدريكو غارثيا لوركا، الذي كان أحيانًا يظهر مرتديًا ثيابًا عربية إكرامًا لروح الأجداد، هذا التعرف المشبوب العاطفة على الهوية العربية المحجوبة، كما أنه كان يحذر من أن «الأجداث في الممالك الكاثوليكية لم تمنع الهلال من أن يطل على أرواح أرق أبناء غرناطة. إن الحرب تستمر لسوف تستمر المبارزة بين قصر الحمراء وقصر تشارلز الخامس إلى أن يخفق الموت في ضمير الغرناطيين من أبناء العصر الحديث. ويدعي لوركا أنه كشاعر لديه عفريت (duende) يلازمه (أي جني) وبالتالي فإن لديه «قدرة سحرية، شرارة (ملهمة)». إن من الصعب نقل المفهوم الملغز للسحري والمقدس والهالة السحرية الغريبة التي تحيط بأشعاره، وحتى بشخصه، إلى اللغات الأوروبية، لكن هذا المفهوم ينطبق تمامًا مع المفهوم العربي «للبركة» ولا غرابة بالتالي في أن لوركا أطلق على قصائده الأخيرة اسم ديوان التماريت. يتكرر هذا الإحساس اللاواعي بالقرب والحميمة - بأن هوية عربية تكمن عميقًا في مغاور الوعي - مرة بعد مرة في الأدب الإسباني (وحتى في الدراسات الإسبانية). كما أن هذه الظاهرة، التي وقعنا عليها في عمل كبير كهنة هيتا وفي نصوص سيرفانتس تجعلنا نجفل من الدهشة، وهي بحاجة إلى دراسات أخرى. إن أهم كاتب معاصر بهذا الخصوص هو أن خوان غويتيسولو الذي كرس معظم عمله الروائي (وحتى العديد من مقالاته) للكشف عن علاقة إسبانيا بماضيها الإسلامي. تعرض لنا روايته علامات الهوية (Senas de identidad) صراعًا على مستوى الهوية من جانب المؤلف، ثم إن هذا الصراع ينفجر في «الدون خوليان» (Don Julian). يستعيد غويتيسولو في هذ الكتاب شخصية «الخائن» دون خوليان الذي تقول

عنه الرواية الأسطورية إنه لعب دوراً مهمًا في مساعدة العرب في غزو شبه الجزيرة عام 92هـ/ 711م. ويذهب الدون خوليان في عمل غويتيسولو إلى أقصى حدود التطرف عندما يدعو العرب إلى القيام بغزو رمزي ثان لشبه الجزيرة: وما يفعله في الحقيقة هو دعوة إسبانيا إلى تقبل ماضيها السامي الذي أنكرته مدة طويلة من الزمن. جميع روايات غويتيسولو الأخرى تعالج بطريقة أو بأخرى هذا الصراع حول الهوية الوطنية: روايته مقبرة (Maqbara) مستوحاة من سوق مراكش؛ كما أن أحداث رواياته فضائل الطائر المتوحد (Las Vir-tudes del pajaro solitario) تحتفل بشخصية القديس الحارس أي القديس يوحنا الصليب الذي كان مستعربًا في أعماقه. وعلينا أن نتذكر أن غويتيسولو ينهي بجرأة روايته خوان بلا أرض (Juan sin tierra) بالعربية (والمؤلف بالمناسبة يتكلم العربية الدارجة [في المغرب] بطلاقة، كما أنه يقضي نصف السنة من كل عام في مدينة مراكش).

إن من الأمور الساحرة حقًا أن نقارن نوعية الاستشراق الشخصي العميق الذي يتسبب بألم مبرح لدى غويتيسولو مع تلك التي نعثر عليها لدى كتاب أمريكا اللاتينية. إن أوكتافيو باز وسيفيرو ساردوي (Severo Sarduy)، لكي نذكر اثنين فقط من المؤلفين المهمين المطلعين على الموضوع، يمتلكان منظوراً متوازنًا أكثر للنصوص الشرقية التي يشعران بالاطمئنان والتحرر من القلق حينما يتعاملان معها؛ بينما يبدو الحال مختلفًا مع غويتيسولو وكذلك حال أقرانه الإسبان. إن من المؤسف أن إدوارد سعيد لم يبحث الاستشراق الإسباني في كتابه الشهير الاستشراق. فالدراسات الشرقية الإسبانية متفردة حقًا عن غيرها. في البداية علينا أن نذكر أن هذا الحقل من حقول الدراسة حديث في سياق الدراسات الأوروبية: لقد كان إدوارد سافيدرا وخوليان ريبيرا وميغيل آسين بالاثيوس، الذين نعدهم من أوائل الباحثين المهمين في هذا

الحقل، على العكس تمامًا من المستشرقين في فرنسا وإنجلترا وألمانيا خلال القرن الثامن عشر، فاعلين فقط في القرنين التاسع عشر والعشرين - رغم حقيقة كون إسبانيا تملك ماضيًا شرقيًا غنيًا ومئات المخطوطات الأدبية العربية والعبرية (إن لم نقل الآلاف) في مكتباتها. وعلينا أن نذكر مرة أخرى أننا لم نبحث بعمق أبدًا التوجه الشخصي القلق الذي دفع أولئك المستشرقين الإسبان إلى موضوعات دراستهم التي كانت شكلت عناصر مهمة من تاريخهم الوطني؛ لربما تكون الحقيقة الأخيرة مقلقة جدًا ولربما يكون الاعتراف بها صعبًا مما سيثير القليل من العجب للظهور المتأخر للمستشرقين الإسبان. وحتى المستعرب الإسباني العظيم آسين بالاثيوس يعاني في بعض الأحيان مشكلات مع موضوعه: فهو بسبب كونه قسيسًا محافظًا يحاول في العديد من كتبه أن «يضفي الهيبة والاحترام» على الإسلام بافتراض وجود تأثير مسيحي في الصوفيين المسلمين - ومن هنا تجيء عناوين كتبه الإسلام المسيحي (El Islam Cristianizado) والمعنى المسيحي لعمل الغزالي (Algazaly su sentido cristiano). ولم يشعر هذا الباحث العظيم بالحرية إلا في كتابه الذي ظهر بعد وفاته الشاذلية والنورانيون (Sadhilies y alumbrados)، إذ أعطى الأسبقية للتأثير الإسلامي في المذاهب الباطنية المسيحية الأرثوذكسية منها والهرطوقية.

ولا زال إحساس آسين المحتمل بعدم الارتياح والاستغراب مما كان يتكشف له حيًا إلى أيامنا هذه: لقد شعرت بالتأثر فعلاً عندما قرأت المقالة الافتتاحية لماريا أنخيليس دوران (Maria Angeles Duran) في كتاب المرأة في الأندلس (La Mujer en Al-Andalus) وصادفني هذا السؤال الذي تطرحه بصدق عن هؤلاء النساء العربيات الإسبانيات، هل نكتب نحن هنا «عنهن» أم «عنا؟». لقد طرح هذا السؤال عام 1989م. إن من الواضح أن التوصل إلى تفاهم مع ماضي إسبانيا الشرقي، المزروع عميقًا وبصورة عجيبة في الوعي الوطني، هو

مهمـة معقدة في الحـقيقة. وبـذلك نكون قد عالجنا القمـة الظاهرة من جبل الجليـد، إذ ينبغـي أن يكون بحث المجال الكـامل لتراث الإسـلام في الأدب الإسباني، وبالضرورة، مهمة الأجيال القادمة(1).

طبقة الأدباء والعلماء:

إن الأوضاع المضطربة التي عاشتها مملكة غرناطة في عهد بني نصر جراء حروبها مع ممالك إسـبانيا المسيحـية، وصراعاتها الداخليـة التي استنزفت كل قوتهـا وثرواتها، لم تمنع وجـود نهضة ثقـافيـة، ولم تعطل إنتاجـها الفكري والثقافي. وربما كانت هذه الأخطار المحدقـة بالمملكة من العوامل التي حفزت الهمم، وحـركت المواهب، ونشطت العـقول حتى عـرف عهدهـم بالرخاء، وأصبـحت بلاطات الملوك النصرانيين مكانًا للاجـتماعـات الفكرية التي تضم فحـول الشعراء والكُتّـاب والعلماء، وأثار إعجـاب كل من زارها من الرحالة والجغـرافيين والسفـراء. منهم الرحالة المصـري عبد البـاسط الذي زارها قبل سقوطها بحوالي خمسة وعشـرين عامًا ووصفها قائلاً: «ورأيت غرناطة، فإذا بهـا بلدة نزهة عظيمـة، من أعظم بلاد الأندلس وهي قـاعدة ملك الإسـلام بإسبانيا الإسـلامية وتخت السلطنة بها، غريبة الوضع، حـسنة الأبنية، ظريفة أنيقـة، بديعة الوضع، بها سـائر أرباب الصنائع، وهي كدمشق الشـام، وبها الميـاه الجارية والـبسـاتين والجِنان والكرم، وهي مـجـمع الفضـلاء والعلمـاء والأعيان والشعراء وأرباب الفنون والكمالات». كان أهل غرناطة كغيرهم من أهالي إسبانيا الإسـلامية كثيري الإقبال على العلم، سـباقين في ميدان الآداب والعلوم، مكتسـبين للمعارف. وذكـر المقري نقلاً عن ابن سـعيد في كـتابه: «الشهب الـثاقبـة في الإنصاف بين المشـارقة والمغاربة أن أهل الأنـدلس كانوا

---

(1) لوسي لوبيز بارالت، نفس المرجع، ص 791.

كثيري الرغبة في العلم وأحرص الناس على التـمييز؛ فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم كـان يُرى فارغًا عـالةً على الناس، وهذا عندهم في نهـاية القبح. والعالم عندهم مُعظم من الخاصة والعامة، يشار إليه ويحال عليه، وينبه قدره وذكره عند الناس، ويكرم فـي جوار أو ابتياع حـاجة. ولعدم وجـود مدارس تعينهم على طلب العلم فقد كانوا يقـرؤون جميع العلوم في المساجد بأجرة، وينفقـون من عندهم حتى يعلمـوا. وكل العلوم لها عندهـم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن بهما حظًا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة. ومن كان يشتغل بهما أطلقت عليه العامة اسم «زنديق»؛ وقيدت عليه أنفاسـه، فإن زل في شـبهـة رموه بالحـجارة أو أحـرقوه قبل أن يـصل أمره للحاكم، أو قتله الحاكم تقربًا لقول العـامة. ويضيف أن علوم الفقه لها مكانة رفيعة، وكانت سمة الفقيه عندهم جليلة، بل من أرفع السمات. وكان النحو عندهم في نهاية علو الطبـقة، وهم كثيـرو البحث فيه وحفـظ مذاهبه، وكل عالم لم يكن متمكنًا من علم النحو ليس عندهم بمستحق للتميز. وكان علم الأدب المنثور من حـفظ التاريخ والنظم والـنثر أنبل علم عندهم، والمجـيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة، ويوقع لهم بالصلات على أقـدارهم. ويؤكد الشـقندي ذلك بقـوله: «غرنـاطة بلاد الأندلس، ومسـرح الأبصـار، ومطمح الأنفس، ولـم تخل من أشـراف أمـاثل، وعلمـاء أكـابر وشعراء أفاضل».

الحركة الأدبية:

حفل عـهد ملوك بني نصر بعـدد من الشعراء والأدباء، وعـمّت البلاد على عهدهم نهـضة أدبية وشعرية خـاصة في القرن الثامن الهـجري، فنبغت طائفـة من أكابر المـفكرين والشعـراء الذين أبدعـوا وأعادوا روعـة الأدب في

إسبانيا الإسلامية في أعظم عصوره، مثل: ابن سلبطور الهاشمي، وابن خاتمة الأنصاري شاعر ألمرية، والوزير أبي عبد الله بن الحكيم اللخمي، والوزير أبي الحسن بن الجياب، وابن جزي، والوزير ابن الخطيب، والوزير ابن زمرك، وأبي سعيد بن لب، وغيرهم الذين شهدت أسماؤهم بما وصلت إليه النهضة الأدبية في هذه الفترة من ازدهار. وحفل هذا العصر أيضًا بأعلام في الفنون وشؤون الهندسة والعمران حافظوا على خبراتهم الموروثة، وجعلوا بفضلها الأندلس منارة إشعاع فكري وحضاري بالرغم من ظروفها السياسية والعسكرية القاسية. فالثقافة العامة في غرناطة كما يبدو كانت في مجملها حياة متكاملة؛ ففيها علوم على اختلاف مقاصدها وفروعها من فنون مرسومة ومسموعة في الموسيقا والغناء والشعر والزجل. وإذا كانت فيها حياة جِدّ طبعت أهل العلم، ومن يلتف حولهم على اختلاف مساراتهم العقلية والثقافية والذوقية من فقهاء وعلماء ومتصوفين، فقد شملت أيضًا حياة ترف وهزل وفراغ، والتي كان يعيش عليها أهل البطالة والمجون على اختلاف أهوائهم ورجالاتهم. وقد انتشر بغرناطة شرب الخمر وتعاطي الحشيش خاصة في القرن الثامن الهجري.

جرى ملوك غرناطة على سُنة ملوك الأندلسيين السابقين في حمايته للآداب، وتشجيع القائمين عليها، حتى غدا بلاطهم مجمعًا لجمهرة من أكابر الكُتّاب المبرزين في الأدب والشعر. وقد بلغت الحركة الثقافية مبلغًا مهمًا في عهد السلطان محمد بن يوسف بن نصر ثاني ملوك بني الأحمر، وأيام السلطان أبي الحجاج يوسف الأول الذي تميز عهده بوفرة الإنتاج الأدبي نثرًا ونظمًا. ويكفي أن نستشهد بذي الوزارتين الأديب المؤرخ لسان الدين ابن الخطيب، الذي شملت مؤلفاته نواحٍ متعددة من المعرفة، واعتبر إنتاجه موسوعة علمية تضم كتبًا في التاريخ والأدب والفلسفة والتصوف والطب والموسيقا والفلك والسياسة، وقد بلغ ما كتبه في هذا كله حوالي خمسة

وستين كتابًا. ولعل هذا الازدهار الثقافي الذي شهدته مملكة غرناطة يعزى أساسًا إلى اشتغال ملوكها النصريين بالعلوم والآداب، كمحمد بن الأحمر الغالب بالله الذي اشتهر بحمايته للعلم والأدب، وولعه بالشعر، واهتمامه بالتاريخ. أما الشعر فله في إسبانيا الإسلامية مكانة رفيعة، وكان للمشتغلين به حظ كبير من الوظائف المميزة في الدولة، أما البارعون فيه فكانوا ينشدونه في مجالس الملوك والعظماء مما زادهم مكانة: «وإذا كان الشخص بإسبانيا الإسلامية نحويًا أو شاعرًا فإنه يعظم في نفسه لا محالة». وكان بعض ملوك بني الأحمر يقرضون الشعر ويهتمون بنظمه، فمحمد الأول بن الأحمر كان يخصص أيامًا بقصره يستقبل فيها عددًا هائلاً من الشعراء، ويستمع إلى ما نظموه من أشعار، وتلاه ابنه من بعده محمد الثاني المدعو: «محمدًا الفقيه» الذي اشتهر برعايته للعلم والعلماء ومجالستهم، وأيضًا بممارسته فن الشعر، ومن المصادفات أن عصر محمد الفقيه كان متزامنًا مع عصر الملك القشتالي ألفونسو العاشر الذي كان يعرف كذلك باسم El Sabio أي العالم أو الحكيم الذي رغم كراهيته للإسلام وأهله، لم ينأ عن اتخاذ الألقاب والاستعانة بدراسة علوم العرب وقراءة أصولها، بل أنشأ مدرسة للترجمة بطليطلة وغير ذلك ما ميز اسمه عن باقي ملوك إسبانيا. ثم نجد السلطان عبد الله محمد المخلوع، الذي حذا حذو من سبقوه فاشتهر بنظمه للشعر خاصة النوع المستظرف الذي يذكرنا به ابن الخطيب. ولعل اهتمام ملوك بني نصر بأعلام الشعر والأدب يبدو جليًا في جعلهم يشغلون مناصب مهمة في الدولة، كابن الحكيم الرندي وابن الجياب وابن الخطيب. ولم تعرف غرناطة كغيرها من الممالك الإسلامية نظام التخصص الدقيق في المجالات الأدبية والعلمية، إذ نجد العلماء يكتبون في علوم الدين المختلفة، كالتفسير والفقه والحديث، بالإضافة إلى الرياضيات والتاريخ أو الطب أو الفلسفة وغيرها. ولعل المتصفح

لكتب التراجم الخاصة بهـذا العصر يثيره الانتباه، إذ لا يجد ستخصصًا انكب على نظم الشعر دون سواه من الفنون المختلفة أمثال ابن الخطيب وابن الأحمر وابن زمرك، فكلهم كـانوا كُتَّابًـا وشعراء في آن واحـد، بل نجد ابن الخطيب وابن الأحمر أبا الوليد إسماعيل بن يوسف اشتهـرا بالشعر أكثر من شهرتهما كاتبين. فالشعـر عند هؤلاء الأدباء لم يكن هدفًا للكسب، بل كانوا يرونه من مقومات الثقافة التي يجسب أن يتحلى بها كل أديب؛ فالشعر في رأيهم مكمل لثقافة الأديب والفقيه والطبيب والمؤرخ.

يعتبـر الشعر من فنون العرب، وكان له عندهم أغراض مـتعددة، وعن صناعـة الشعر يـحدثنا ابن خلدون بقـوله: «يستطرد من النسـيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصـف الركاب أو الخـيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قـومه وعسـاكره، ومن التفـجع والعزاء في الرثاء إلى التأثر وأمثال ذلك». ولقد ورث أهل غـرناطة مَلَكَة الشعر بحكم أنسابهم العربيـة، لكن غرسيه غـومس يتهم الشعر الأندلسـي بكونه يخلو من الذهنية الفكرية، وأن شـعراء الأندلس تأثروا بـشعـراء الشرق الذين برعـوا في النظم والتنمـيق ولم تتـفـتق أذهانهم عن جـوانب جديدة، ولـم يـبدعـوا في أوزان الشعر، بل شـبه أشعارهم بـ«قصور الحـمراء» في جمالها وتنميـقاتها. ولعل رأي غرسيه يتفق مع الفـترة الأولى من حكم بني الأحمر، حين كانت المملكة في بداية نشأتها؛ فأثرت الصراعات السياسـية الداخلية والخارجية في نتاجات غالبية شـعراء غرناطة، إضافة إلى أن ملوكها خـلال هذه الصعوبات لـم يولوا هؤلاء الشعـراء اهتمامًـا، لكن الحركة الأدبيـة بدأت تخطو خطوات متقـدمة وموفقة وبخاصة في عهـد محمد الرابع النصري، إذ أبدع الشعراء وتفننوا في كافة فنون الشعر من مدح وهجاء ووصف ومـوشحات وغيرها، حتى غصت القصور بعظماء الشعراء، وكذلك في عهد السلطان أبي الحجاج يوسف الأول

الذي كان بدوره شاعرًا موهوبًا، جمع حوله فحول الشعراء الموهوبين، حتى امتلأت البلاد بكبار الشعراء الذين تحركت مشاعرهم؛ فأطلقوا العنان لملكاتهم الشعرية، وتغنوا بجمال مدينتهم غرناطة وفضائلها، وأشادوا بذكر محاسنها، ووصفوا طبيعتها وما يحيط بها من مروج ومنيات وجنات وما يشقها من جداول وأنهار ومياه منبعثة، كما لو أن شعرهم هذا يرسم لوحات فنية بالحروف والكلمات بعد أن رسمتها الطبيعة في غرناطة بالأدواح الملتفة والأغصان والمياه المتدفقة والمروج الخضراء اليانعة، والثلوج المنكسرة التي تغطي جبلها شلير(1).

لكن شعراء غرناطة لم يقتصروا في أشعارهم على وصف جمال بلدهم وطبيعتها، بل تغنوا أيضًا بمدح شجاعة أمرائهم عظمتهم، ووصفوا قصورهم، وأشادوا بسخائهم وعدلهم الذي شاع بين سكان مملكتهم، ونجد شاعر المرية أبا عبد الله بن سلبطور الهاشمي الذي اشتهر بشعره الرقيق - توفي بمراكش عام 755هـ/ 1354م، - يمدح السلطان يوسف الأول عندما زار المرية في رحلته التاريخية.

وإلى جانب هذا النوع كان لشعراء غرناطة شعر ديني زهدي مفعم بحب الله والشوق إليه، وكان يلقي في الغالب في المناسبات الدينية أو عند الاستعداد للحروب ضد العدو المسيحي، لإيقاظ الهمم، والدعوة لنصرة الدين، والدفاع عن المسلمين، كما كانوا تارة يدعون للجهاد في سبيل الله، وأحيانًا أخرى يبكون أسراهم بأرض العدو وما يلقونه من تعذيب هناك. وإلى جانب هؤلاء نجد أبا البركات بن الحاج البلفيقي (ت 733هـ/ 1371م) الذي جمعت أشعاره في ديوان: «العَذْب الأُجاج» والأمير النصرى إسماعيل بن

---

(1) أحمد ثابت الدوسري، المرجع السابق، ص 237.

يوسف بن الأحمر (ت 807هـ/ 1404م) الذي وضع كتابه المعروف باسم: «نثير فرائد الجُمان في نظم فحول الزمان» الذي تضمن أشعارًا لبعض رجال الأسر الحاكمة بالمغرب، وأشعارًا لبني الأحمر ووزرائهم وكتّابهم في القرن الثاني الهجري. وممن نبغ من الشعراء في هذا العهد كذلك أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الشران الغرناطي الذي كان كاتبًا للدولة النصرية عام 837هـ/ 1433م، ولذي نظم أرجوزة وقصيدة لأبيه في علم الفرائض، وكذلك الشاعر أبو يحيى بن عاصم الذي نعت بابن الخطيب الثاني، وأحمد ابن محمد بن يوسف الصنهاجي المشهور بالدقون، الذي نظم قصيدته المشهورة التي سماها: «الموعظة الغَراء بأخذ الحمراء»، يبكي فيها الأندلس وغرناطة، والشاعر المشهور ابن زمرك الصريحي، الذي وضع له الأمير إسماعيل بن الأحمر حفيد محمد الخامس كتابًا ضمنه جميع أشعاره سماه: «البقية والمدرك من شعر ابن زمرك» وابن الخطيب الذي جمع أشعاره في ديوان سماه «الصيب والجهام والماضي الكهان»، وغيرهم كثيرون. كان من نتائج تعدد الشعراء بإسبانيا الإسلامية وغزارة نتاجاتهم الشعرية أن ظهر نوع جديد من فنون النظم يدعى: «الموشحات». والموشح لون من ألوان الشعر ظهر في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يختلف عن غيره من ألوان النظم الأخرى بالتزامه نظامًا خاصًا، وخروجه على بحور الشعر وأوزانه مع استعماله اللغة العامية أحيانًا، وأحيانًا اللغة العجمية في بعض أجزائه. يقسم تقسيمًا مخالفًا لما اعتدناه في النظم الشعرية. وعن الموشحات في إسبانيا الإسلامية يقول ابن خلدون: «ينظمونه أسماطًا أسماطًا وأغصانًا أغصانًا، يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتًا واحدًا، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليًا فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات، يشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب، وينسبون فيها ويمدحون كما في القصائد».

اختلفت آراء الباحثين في هذا المجال حول تحديد بداية الموشحات بالأندلس، فابن خلدون يعزو اختراعها إلى مقدم بن معافر القبريري، وهو من شعراء الأمير عبد الله بن مروان (275 - 300هـ/ 288 - 912م)، بينما يرى ابن بسام أن محمد بن حمود القبري الضرير أول من صنع الموشحات، بينما يذهب بعضهم إلى أن أبا عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب «العِقْد» أول من سبق إلى اختراع الموشحات. ومهما اختلفت الآراء في تحديد تاريخ الموشحات في إسبانيا الإسلامية يبقي لنا شيء مؤكد لا غبار عليه هو أن أهل هذا البلد أحبوه وشغفوا به. ويجدر بنا ونحن بصدد الحديث عن الموشحات في إسبانيا الإسلامية أن نشير إلى الموشحة الشهيرة التي خصصها الكاتب والأديب والشاعر لسان الدين ابن الخطيب للسلطان محمد الخامس (الغني بالله). أحب أهل إسبانيا الإسلامية فن الموشح واستظرفوه سواء الخاصة منهم أو العامة لسلاسة نسيجه وسهولة كلامه، إذ كتب باللغة العامية أحيانًا، فأخذ المشتغلون فيه ينظمونه ويوظفونه في مجالات شتى، كشاعر الحمراء ابن زمرك الذي أطنب المقري في ذكر موشحاته التي تنوعت مواضيعها فشملت الوصف والشوق والصبوحيات وتهنئة السلاطين، والتهنئة بالشفاء من المرض أو مدح الرسول ﷺ. وكان لتطور فن الموشحات أثر بالغ في انتشاره في الشرق وبلاد المغرب ومصر، أما في المغرب فقد أخذوا عن الموشحات الأندلسية، وابتكروا نوعًا جديدًا شبيهًا بالموشح في أعاريض مزدوجة سموه: «عروض البلد» ونظموه بلغتهم العامية، وقد ظهر هذا النوع الجديد على يد ابن عمير الأندلسي عندما نزل بمدينة فاس، فاستحسن أهلها موشحاته وساروا على منواله. أما المشارقة فقد شاع لديهم خاصة ببغداد نوع جديد من الشعر سمي: «المواليا»، منه مفرد، ومنه بيتان يسمى: «دوبيت» لكن غالبًا ما كان ينظم في أربعة أغصان، وانتقل هذا النوع من النظم إلى مصر التي تفوقت وأبدعت فيه.

وأدى ازدهار الموشحات نوعًا جديدًا من النظم الشعري عرف بـ«الزجل» الذي خطا خطوات موفقة لسهولة كلامه؛ إذ اعتمد فيه ناظموه على أوزان الشعر القديم، وكتبوه باللغة العامية، وسموه: «الشعر الزجلي». وممن برع في نظمه في هذا العهد أبو العهد اللوشي، وله فيه قصيدة يمدح فيها السلطان ابن الأحمر. كما اشتغل كُتّاب هذا العصر أيضًا بفن المقامة، ويعود أصل هذا الفن إلى المشرق، لكنه انتقل إلى بلاد المغرب وإسبانيا الإسلامية، فأخذ مسلمو إسبانيا في كتابة هذا النوع من الأدب مقلدين المشارقة، أخذوا عن بديع الزمان الهمذاني المتوفي عام 298هـ/ 1007م، والحريري المتوفي في 516هـ/ 1142م إلا أن مسلمي إسبانيا برعوا في تنميق مقاماتهم بفضل جمال طبيعة بلادهم، من بينهم ابن الخطيب الذي برع أيضًا في كتابة هذا النوع من الفنون كمقامته: «معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار» التي صاغها على هيئة مقامة أدبية مستهدفًا منها وصف أهم مدن إسبانيا الإسلامية والمغربية «والمقامة السياسية»، وكذلك الشيخ الفقيه أبو الحسن النباهي صاحب مقامة «النخلية» وهذه المقامة حوار بين نخلة وشجرة تين، والفقيه عمر المالقي الذي كتب عدة مقامات منها مقامة سماها: «تسريح النصال على مقاتل الفصال»، وخص أخرى بأمر الوباء الذي اجتاح المشرق وأوروبا وإسباينا الإسلامية عام 749هـ/ 1348م، وكتب عنه ابن الخطيب[1]. إن تأثير العربية، لغة الطبقة العليا، في اللغات المحكية في شبه الجزيرة الأيبيرية قد أضفى على اللغات القشتالية والبرتغالية والقطلونية مكانة متميزة بين اللغات الرومانسية، والتي تنعكس في كثرة الدراسات التي يبدو أنها أنارت الآن جميع نواحي الموضوع. ولم تقتصر شبه الجزيرة الأيبيرية على تلقي التأثيرات العربية وحسب، بل إنها كانت واسطة لنقلها إلى لغات أخرى كالفرنسية. وفي واقع الأمر، إن

(1) أحمد ثابت الدوسري، المرجع السابق، ص 245.

الكتابات التي حفظت بمحض الصدفة، أدت إلى ظهور بعض الكلمات العربية (مثل Tambour)، (في العربية: طنبور)، في الفرنسية قبل ظهورها في القشتالية على سبيل المثال. ولكن لا يمكن تفسير جميع المفردات العربية التي ظهرت في شبه الجزيرة بأنها كانت نتيجة الاحتكاك بين السكان الناطقين بالعربية والآخرين الناطقين بالرومانسية؛ فبعض المفردات قد دخلت من اللهجات الإيطالية المحكية في الجمهوريات التي حافظت على علاقاتها التجارية مع شرقي البحر الأبيض المتوسط أو من صقلية التي خضعت للعرب لمدة مائتي عام. كما لا يجوز للمرء أن يستهين بما فعلته اللاتينية المتأخرة بوصفها وسيطًا لنقل المفردات العربية عبر أوروبا (alcohol) - في العربية: الكحل، والجمع الكحول، بمعناها الحديث هي مثال لذلك؛ كما يبدو أن الأرقام العربية قد دخلت عن طريق إيطاليا.

إن هذه القنوات المختلفة للانتشار اللغوي تعني أنه من الصعب التعرف بدقة على المصادر الأصلية لبعض الكلمات. ولكن من المؤكد أن التأثير اللغوي للعربية كان على أشده في شبه الجزيرة الأيبيرية؛ وهذا ما نراه بوضوح على سبيل المثال في خريطة تبين أسماء الأنهار المشتقة من العربية، وكذلك الأمر في النسبة الكبيرة لأسماء المواقع العربية إذا ما قورنت بالأسماء غير العربية في مناطق معينة من إسبانيا (حوالي 20 بالمئة من أسماء المواقع في الألف من الكيلومترات المربعة، ليس في جزر الباليار وحسب، بل في أماكن أخرى مثل بلنسية ومالقة وأليكانتيه، هي عربية، بينما لا تزيد نسبة هذه الأسماء عن 2 بالمئة في المناطق الشمالية مثل نافار وغيرها). وأعم هذه الأسماء هي (Alcantara) وهي في العربية: القنطرة؛ (Albufera) وهي في العربية: البحيرة؛ (Almada)، في العربية: المعدن؛ و(Al-Medina)، في العربية: المدينة. وبينما اعتمد تغلغل أسماء المواقع جغرافيًا على مستوى

التعريب الذي لم يكن حاضراً بالنسبة نفسها في جميع الأماكن، فإن الكلمات الشائعة - المبتدئة على الأغلب بأداة التعريف العربية - كانت منتشرة عبر قنوات أخرى (مثلاً: عن طريق المستعربين المهاجرين إلى المناطق الشمالية والذين نقلوا كلمات تتصل بإدارة المدن: (Barrio) بمعنى مقاطعة، في العربية: بري؛ (Aldea) بمعنى قرية، في العربية: الضيعة. وهكذا فإن غياب أداة التعريف العربية في غالبية التعريبات القطلونية - إذ تظهر الأداة المتصلة في 60 بالمئة من التعريبات القشتالية في الوقت الحاضر (وكانت هذه النسبة 74 بالمئة في العصور الوسطى)، ولكنها في القطلونية تصل إلى 34 بالمئة وحسب، يمكن أن يؤدي بنا إلى الاستنتاج خطأ أن القطلونية لم تتبع مسار التطور نفسه الذي سارت عليه القشتالية أو البرتغالية. ولكن في الحقيقة كانت هناك في الغالب صيغتان متوازيتان في القطلونية الوسيطة، إحداها بالأداة العربية والأخرى من دونها، وهذه الأخيرة هي الأكثر استعمالاً في الوقت الحاضر. وفي هذا الجانب تتبع القطلونية نموذج اللغة الإيطالية: فالتعريبات في اللهجات الإيطالية تظهر من دون الأداة، وكثيراً ما انتشرت هذه الصيغة «الإيطالية» في اللغات الأوروبية الأخرى كما في حالة (Zucchero) وهي في العربية: سكر، التي تأتي منها الألمانية (Zucker) والفرنسية (Sucre) والإنجليزية (Sugar)، (قارن Azucar) القشتالية و(Acucar) البرتغالية.

ويجب القول إن العديد من الكلمات العربية وقعت ضحية التغيرات الحضارية التي تمت في الألف سنة الأخيرة: في ركوب الخيل مثلاً كلمة (Jaez) هي في العربية: جهاز، و(Albarda) هي في العربية: البردعة - قد اختفت بوصفها أكثر الوسائط شيوعًا في الرحيل والانتقال. كما حلت الأسلحة الحديثة محل القديمة، مثل (Adarga) في العربية: الدرقة؛ و(Alfanje) في العربية: الخنجر ويختلف مدى الاستغناء عن التعريبات من

لغــة إلى أخرى: فــالبرتغــالية تحــتفظ بكلمــة (Alfayate) وهي في العــربية: الخياط، بينما استبدلت القـشتالية الكلمة القديمة (Alfayate) بالمفردة الغاليسية (Sastre)؛ وفي البرتغالية نجد (Alicerce) بينما لم تتمكن مقابلتـها بالقشتالية (Alizace) - الأسـاس في العـربيـة - من المحـافظة على نفـسـهـا مـقـابل (Cimiento) وكثـيرًا ما كان ثمـة منافسة بين المترادفـات الرومانسية والعـربية. ونتيـجة للتطورات المختلفـة أصبح للقشتـالية (Aduana)، وهي في العربية: الديوان، والبرتغالية (Alfandega)، وهي في العربية: الفـندق، المعنى نفسه، و(Customs)، أي الجمـارك، وكلتا الكلمتين وجـدت في كلتا اللغـتين في ما سبق. وإضافة إلى ذلك فإن القوامـيس الحديثة التي تسرد تواتر المفردات ترينا أن عددًا غيـر قليل من التعريبـات لم تعد مستعـملة في السجلات الرسـمية. ومن ناحية أخرى نجد أن دراســات دلالات الألفاظ تظهر ذلك بشكل ملحوظ (فكثيرًا ما تبنت الشعوب المسيحيـة المؤسسات العربية كما نرى في كلمة -Al calde) بمعنى محافظ، وهي الكـلمة العربية القاضي). وقـد أجريت تقديرات لعدد الكلـمات المعربة في اللغـات الرومانسـية ولكن أكثـرها ليس مما يعتـمد عليه. ويحتوي أول قاموس قشتالي في أصول الكلمات وتاريخها على حوالي 1200 كلمة. ولكن عددًا كبيرًا منـها ليس له ما يؤيده بالدليل الموثق قبل نهاية القرن السادس عـشر عندما حرَّم الحكام المسيـحيون بتشريعـاتهم على مغاربي إسبـانيا أن يمارسوا طريقتـهم التقليدية في الحـياة. ومن المتعـارف عليه ترتيب المفردات العـربية وفق أصولها الـدلالية، وهذا ما يجرب كـذلك في دراسات المفردات البرتغـالية والقشتاليـة والقطلونية ابتداء بمصطلحات الحـرب، كما لو كانت هذه أهم الفعاليات في سياق السـيادة العربية على شبه الجزيرة. وفي ما يلي أمثلة من القـشتاليـة (والواقع أن الصيغ البرتـغالية والقطلونيـة لا تختلف عنها في الغالـب): (Alcazaba)، وعربيتها (القـصبة)، إضافة إلى (Alcazar)

وعربيـتهـا: القصـر، تدلان على القلعـة ذات البرج (Atalaya) بمعنى البرج وعربيـتها: الطلائـع. وهناك كثيـر من الكلمات الأخرى تـستعـمل اليوم في النصوص التاريخية وحسب، باستثناء مـا دخل منها في الإسبانية المتداولة مثل (Alferez) أي (Cadet) وعربيتـها: الفارس (وكانـت تعـني «حامل الراية»)، و(Jinete) بمعنى (راكب الحصـان)، وعربيتـها: زناتي (وكانت تفـيد «الجندي الراكب») و(Ronde) بمعنى دورية، وعـربيتـها: وبط (الموجـودة في الفرنسـية بوصفها كلمة مستعارة (Ronde) مشتقة خطأ من اللاتينية (Rotundus)، وأيضًا في الإيطالية (Ronda) والألمانية (Runde). وكان الـعرب كمـا هو مـعروف مزارعين ماهرين مجـدين حتى في المناطق التي تعتمد الزراعـة فيها على نظام ري معقد (لذا فإن طرد مغـاربيي إسبانيا عام 1610م أضر كثيرًا باقـتصاد شبه الجزيرة). وثمة عدد كبير من الكلمات العربية ما زالت مستعملة اليوم: (Ace-quia) وعربيتهـا: الساقية؛ (Aljibe) وعربيتها: الجب؛ (Arcadáz) وعربيتها: القادوس؛ (Noria) وعربيتها: الناعورة، . . . إلخ. وقد أنتجت الحقول نباتات لم تكن معـروفة قبل الفـتح العربى لشبـه الجزيرة: (Alcachofa) وعربيـتها: الخرشـوفة؛ (Zanahoria) وعربيـتهـا: إسفنارية، والمقـصود الجَزَر (بـالألمانية (Mohrrübe) بمعنـى لِفْت المغـــاربة تدل عـلى الأصل كـــذلك)؛ (Azafran) وعربيتها: الزعفران (معظم اللغات الأوروبية أخذت من الإيطالية (Zafferano) - قارن الفرنسية والألمانية (Sarfan)؛ (Algodón) وعربيتها: القطن.

تنعكس صورة الصناعة العربية كذلك فى المفردات الرومانسية - الأيبيرية حيث يحتفـظ الصناع على اختلافهم بالاسم العربي لحرفـتهم ولمصنوعاتهم: (Alfarero) وبالعربيـة: الفَخار: (Tassa)، العربيـة: طاسة (قـارن الفرنسـية والألمانية (Tasse)؛ (Jarra) والعربية: جَـرَّة. أما الفعل (Recamar)، العربى: رَقَم، فإنه يفيد نوعًا من التطريز كان محط تقـدير كبير في شبه الجزيرة كلها،

بينما تدل كلمة (Damasco) على نسيج كان يصنع في مدينة بهذا الاسم، أي دمشق. ومن حرفة التطريز (Terea وعربيتها: طريحة، ومن المتاجرة بمنتوجاتها تأتي كلمات عديدة أخرى تتعلق بالمقاييس والموازين مثل (Quintal) وعربيتها: قنطار؛ (Rara) وفي العربيـة: طَرحَة؛ (Quilate)، وفي العربيـة: قيراط؛ أو بالتـجارة (Almacen) وفي العربيـة: المخزن، قـارن الإيطالية (Magazzino)؛ (Almonada) بمعنى «بيع علني»، وبالعربية: المُنَاداة؛ أو في المحاكم (Alcalde) أي المحافظ، وفي السابق: القاضي. واكتسبت الهندسـة المعمارية سمعة عالية ولذا فإن مفرداتهـا ما زالت باقية في الإسبانيـة الحديثة مثل: (Albanil)، وفي العربية: البَنَّاء: (Azulejo)، وفي العربية: الزُلَيج؛ (Albanil)، وفي العربية: البَلاَّعة. وكان داخل المنازل يفرش بما يدعى (Alfombra) بمعنى السجاد، وهي في العربيـة: الخُمرة؛ (Almohada) وهي في العربية: المَخَـدَّة. وكان العرب يستمتعون بلعب الشطرنج ومنها أتت (Ajedrez) أو بلعب الحظ، (Azar) وهي في العربية: الزهر، قارن الفرنسية (Hazard). وما زالت بعض أسماء الحلوى العربية تستعمل مثل (Alcorza) وهي: القُرصَة. وكلمة (Syrup) المعروفة هي أيضًا من أصل عـربي؛ والصيـغة العربيـة شراب ما زالت تظـهر في إسبـانيا بصيـغة (Jarabe) بينما نـشرت اللاتينية المتـأخرة المفـردة الفصحـى في العالم (الألمانية Sirup، الفرنسـية Sirop)، أما الطب فـقد كان يمارس على مسـتوى راق وما زالت بعض المصطلحات الفنية شائعة حتى اليوم مثل: (Alkali) وهي في العربية: القَالي؛ (Alambique) وهي في العربية: الأنبيق؛ و(Alquimia)، وهي في العربية: الكيمياء، التي أصابهـا الانحدار في معناها. ويمكن التمثيل على المستـوى العلمي للعرب بعدد من المجـالات، ولكننا سنخصص في هذه الدراسة علم الفلك. وتوجد مفردات ليس في الرومـانسية الأيبيرية وحسب، بل في عدة لغـات أخرى مثل (Nadir)، وهي في العربيـة: نُظِير؛ (Zenith)،

وهي في العربية: (سَمْتَ) (الرأس)، والكثير من التسميات المتعلقة بالنجوم. وليس من الممكن حصر المفردات العربية - حوالي 800 - التي ما تزال مستعملة في شبه الجزيرة (وفي أماكن أخرى من أوروبا)، أما الانتقاء فسيكون اعتباطيًا في أحسن الأحوال. ولكن الأمثلة المذكورة في ما سبق تساعد في تبيان كثرتها وإثبات أن التراث اللغوي للعرب يمكن أن يوضع بحق على قدم المساواة مع هندستهم المعمارية البادية للعيان في شبه الجزيرة[1]. يمكن مناقشة موضوع الاستشراق انطلاقًا من زوايا مختلفة؛ للطابع الشمولي لهذا المصطلح، إلا أنني سوف أركز في جانب محدد؛ أي ارتباطه بالتاريخ. إن الاستشراق لم يهتم بإسبانيا الإسلامية مباشرة، ، ولكن المستشرقين درسوا موضوعات متعددة لها ارتباط بإسبانيا الإسلامية. في الواقع إن مشكلات التاريخ الإسلامي تختلف عن مشكلات التاريخ الإسباني الإسلامي لعدة أسباب ترتبط أساسًا بطابعه الشمولي والمعقد نذكر منها:

أولاً: امتد التاريخ العربي مساحة شاسعة عبر القارات: الأفريقية، والأوروبية، والآسيوية. ثانيًا: يضم التاريخ العربي والإسلامي أربعة عشر قرنًا من الزمن. ثالثًا: يضم العالم العربي والإسلامي مجتمعات متعددة ومتنوعة تعكس ثقافات محلية، ولغات وتقاليد وعقليات وفنونًا متعددة ومتنوعة ساهمت جميعًا في إغناء التاريخ العربي والإسلامي، كما توجد في المجتمعات الإسلامية أقليات دينية متعددة من المسيحيين واليهود والبوذيين وغيرهم. رابعًا: يتكون التاريخ العربي والإسباني الإسلامي من أبعاد متعددة ترتبط كل منها بمجال معرفي معين يتطلب منهجًا متخصصًا معينًا، وهذا يتطلب منهجًا متعدد التخصصات لتناول الموضوعات المرتبطة بالتاريخ العربي

---

(1) ديتر ميسز، مزيد من المفردات العربية في اللغات الأيبيرية الحضارة العربية الإسلامية، ص 656.

والإسلامي. خامسًا: أدت هذه الخصوصية للتاريخ العربي والإسلامي إلى وجوب اعتماد توثيق معقد يضم كتبًا مطبوعة، ومخطوطات ووثائق من مناطق مختلفة، وعروضًا متعددة مكتوبة بلغات مختلفة، منها ما تم فهرسته، ومنها ما يزال بحاجة إلى التحديد والتصنيف والفهرسة. سادسًا: ترتبت على ما ذكرناه خصوصية على المستوى المنهجي الذي لا يسمح لنا المجال بمناقشته بدقة هنا.

إن وضعية التاريخ العربي والإسلامي تزداد تعقيدًا عندما يتعلق الأمر بمناقشة مناهج المستشرقين لهذا التاريخ؛ فصورة التاريخ العربي والإسلامي في تأليف المستشرقين يطبعها بعد ذاتي، يجب تحليله عند قراءة نصوصهم وتأويلها، كما يجب دراسة بعض الدوافع لنشأة الاستشراق وتطوره، فمنها نزعات: كالتبشير المسيحي والاستعمار، ونزعات غربية أخرى؛ ذلك أن الاستشراق الذي ازدهر منذ 1945م بعد الحرب العالمية الثانية كان الغرض منه فهم تاريخ الشعوب العربية والإسلامية المستعمرة أو القابلة للاستعمار؛ للهيمنة عليها، وأخذ أشكالاً أكاديمية في مرحلة لاحقة عندما تطور في أقسام الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الغربية بحيث تغيرت أساليبه؛ إذ أصبح المستشرقون يكونون عناصر من النخب السياسية والثقافية في دول العالم الثالث بهدف فرض هيمنة الحضارة الغربية بواسطتهم؛ أي باعتماد المعرفة للوصول إلى السلطة السياسية، ثم أخذ الاستشراق شكلاً جديدًا في بداية الألفية الثالثة طبقًا لهيمنة العولمة؛ فأصبحت المعرفة مستهدفة من الولايات المتحدة وحلفائها في العالم العربي والإسلامي؛ لتوازي فرض القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية عليه. ليس الغرض هنا مناقشة جوانب الاستشراق المتعددة فهذا موضوع شاسع؛ إنما سنحاول أن نجيب عن السؤال التالي: أين موقع إسبانيا الإسلامية في الدراسات الاستشراقية؟ لقد ارتبطت

إسبـانيا الإسلاميـة بالتاريخ العربي والإسـلامي بأشكال متعددة نذكـر منها:
أولا: لقد اتخـذت إسبانيـا الإسلامية - شـأنها في ذلك شأن العـالم العربي والإسلامي منذ البداية - اللغة العربية لغتها الرسمية والثقافية، وانتشر الإسلام في إطار المذهب المالكي بإسبانيـا الإسلامية ليس كمذهبهـا الرسمي والشعبي فقط، بل بصـفتـه الإطار العام الذي ازدهرت فـيه الثقـافة والفكر الإسـباني الإسلامي.

ثانيًا: كون تاريخ إسـبانيا الإسلامية جـزءًا من تاريخ المغرب؛ فلا يمكن دراسة إحـدى المنطقـتين دون الأخرى، كـما أن إسبـانيا الإسـلاميـة ارتبطت بالمشرق العربي ثقافيًا وروحيًا طول مـراحلها التاريخية. ثالثًا: لقد تطور الفكر الإسباني الإسلامي تطورًا موازيًا للفكر العربي والإسلامي، خاصة في مرحلة وصل فـيهـا كـلاهمـا إلى أوج تطوره. ومما يفـسر هذا أن الفكـر الإسبـاني الإسـلامي تحول إلى فكر ذي بـعد عـالمي عندمـا وصل إلى أقصى حـد من تطوره. وتكفـينا الإشـارة إلى أسـماء مـثل: ابن حـزم، وابن رشـد، وابن ميمـون. ولكن يجب أن نشير أيضًـا إلى عدد من الأساتذة الباحـثين الإسبان الذين ساهمـوا كثيـرًا في التعـريف بهؤلاء العمـالقة من المفكرين الإسـبانيين الإسلاميين. أذكر منهم مـيغيل آسين بلاثيوس (Migrel Asin Palacios) الذي ألف دراسة رائعة حول ابن حزم، علاوة على دراساته حول ابن مسرة وأصول «الكوميديا الإلهية» لدانتي.. أما ابن رشد وابن ميـمون فقد أخذا شهرة عالمية ونشرت دراسات، ونظمت لقاءات دولية متعددة حول فكرهم.

إن الحجج متـعددة لاعتبار إسـبانيا الإسلاميـة جزءًا من الثقافـة العربية والإسـلاميـة، وهذا واضح في مـجالات مـتعـددة لم نتطرق إليـها، مـثل: العمران، والهندسة المعمارية، والفنون التقليدية، وعدد من المجالات المعرفية.

ومما انفردت به إسبانيا الإسلامية أن علماءها وأدباءها وفنانيها جددوا وأبدعوا في كل مجال معرفي أو فني ساهموا فيه؛ فكانت الأندلس وما زالت من أطرف نماذج الحضارة العربية والإسلامية بالإجماع. يعد تاريخ إسبانيا الإسلامية جزءًا من التاريخ الإسلامي، ولكن مشكلات تاريخ إسبانيا الإسلامية تختلف عن مشكلات تاريخ المناطق العربية والإسلامية الأخرى، بل هناك مجموعة من المشكلات التي يجب اعتبارها لفهم خصوصية تاريخ إسبانيا الإسلامية منها:

أولاً: لقد تغيرت الرقعة الجغرافية لإسبانيا الإسلامية بالجزيرة الأيبيرية عبر حقبة زمنية استغرقت ثمانية قرون من 711م إلى 1492م؛ لذلك فإن المساحة الجغرافية الشاسعة التي ضمتها إسبانيا الإسلامية في عهد الخلافة الأموية تقلصت في عصري المرابطين والموحدين لتنحصر في منطقة محدودة في عهد الدولة الناصرية بمملكة غرناطة. ثانيًا: عرفت إسبانيا الإسلامية نظمًا سياسية متنوعة اختلفت مذهبيًا، وتراوحت بين الخلافة الأموية والدولة المرابطية المالكية والدولة الموحدية. ثالثًا: تطور مجتمع إسبانيا الإسلامية عبر القرون، فتغير من حيث بنيته الاجتماعية والشرائح الاجتماعية المكونة له، وكذلك في وسائل إنتاجه الاقتصادي. ولقد تميزت الثقافة الإسبانية الإسلامية عبر مسيرتها الطويلة بالإبداع والتجديد في مجالات معرفية متنوعة. يكفي أن أذكر بعض الأمثلة من القرن الخامس الهجري، كالعالم الموسوعي ابن حزم، والمؤرخ الكبير ابن حيان، والشاعر ابن زيدون. رابعًا: تطورت الثقافة في إسبانيا الإسلامية وفنونها لتأخذ أنماطًا مختلفة عبر القرون؛ إذ تميز كل عصر بأعلامه ومفكريه، كما تميز بإسهاماته في مجالات معرفية متنوعة تتراوح بين التاريخ والأدب والفلاحة، والعلوم الدينية المختلفة، كما أن مجتمع إسبانيا الإسلامية كان يضم شرائح اجتماعية وإثنية من أصول متنوعة، اندمجت في

مجتمع إسبانيا الإسلامية؛ لتغنيه، أذكر منها: العرب، والبربر، والقوط، وعرف درجة عالية من التسامح الديني؛ لأنه كان يضم مسلمي إسبانيا الإسلامية واليهود والمستعربين؛ أي المسيحيين بإسبانيا الإسلامية. خامسًا: مما جعل من تاريخ إسبانيا الإسلامية حالة خاصة تفتحه على ثقافات وأفكار متعددة في اتجاهات متعددة. لقد ارتبط تاريخ إسبانيا الإسلامية بتاريخ دول حوض البحر المتوسط بموقعه الجغرافي؛ وكانت له علاقات سياسية وعسكرية وروحية وثقافية مع المغرب ومع المشرق، كما كانت له علاقة مع الممالك المسيحية بشمال الجزيرة الأيبيرية؛ باعتبار إسبانيا الإسلامية دولة إسلامية لها حدود مع العالم المسيحي الأوروبي. سادسًا: مما انفردت به إسبانيا الإسلامية أن الثقافة الإسبانية الإسلامية ظلت حية - وما زالت - عبر القرون الخمسة الأخيرة بعد سقوط الكيان السياسي والعسكري لإسبانيا الإسلامية نهائيًا في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. ومما يستدعي أنظار الباحثين أن الثقافة الإسبانية الإسلامية أخذت طابعًا عالميًا؛ لأنها ظلت تتطور في مجتمعات مختلفة ومتعددة ومتنوعة في دول قارات مختلفة: كالمغرب، وتونس، وتركيا، وباكستان لتؤثر في هويتها الثقافية، وكذلك في تطور مدنها العمراني وهندستها المعمارية[1].

ولخصوصية الدراسات الإسبانية الإسلامية التي ناقشناها يمكن أن نطرح سؤالاً مرتبطًا بالعلاقة بين تاريخ إسبانيا الإسلامية من جهة، والتاريخ العربي والإسلامي من جهة أخرى يخص البعد المنهجي وهو: ما هي المشكلات المنهجية التي يواجهها المتخصص في تاريخ إسبانيا الإسلامية، وهو جزء لا

---

(1) د. أمحمد بن عبود، الأندلس والاستشراق، مجلة ليو، العدد الحادي عشر، نوفمبر 2004، ص 83.

يتجزء من التاريخ العربي والإسلامي؟، بعبارة أخرى: ما هي الإشكاليات المطروحة أمام المتخصص في تاريخ إسبانيا الإسلامية؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال بالتركيز في العناصر التالية:

لقد اختلف الدارسون لتاريخ إسبانيا الإسلامي في تناولهم للبعد السياسي والعسكري حسب مجموعة من العناصر نذكر منها: أولاً: اختلف المؤرخون لإسبانيا الإسلامية حسب العصور المدروسة، منها عصور سيطرت عليها المركزية السياسية كما هو الحال في عصر الدولة الأموية، ومنها عصور ميزتها اللامركزية كعصر ملوك الطوائف، ومنها عصور أصبحت إسبانيا الإسلامية فيها خاضعة لدول تكونت في المغرب كالدولة الموحدية، ومنها عصور قويت فيها هيمنة الممالك المسيحية على مناطق شاسعة، وهي ظاهرة أطلق عليها مصطلح الاسترداد المسيحي، أدت إلى تقليص إسبانيا الإسلامية في مملكة غرناطة، ممهدة الطريق لاحتلالها. ثانيًا: اختلف المؤرخون لإسبانيا الإسلامية في تأويلاتهم للتاريخ الإسباني الإسلامي حسب تعاملهم مع المصادر لدراسة موضوعاتهم، وحسب تفسيرهم وتأويلهم واستنتاجاتهم لأهم أحداث تاريخ إسبانيا الإسلامية وتطوراتها، وكذلك لأبرز ظواهرها التاريخية. ثالثًا: اختلف المؤرخون في دراساتهم في تفسيرهم وتأويلهم لتاريخ إسبانيا الإسلامية في بعده الشمولي، فيمكن تقسيم المواقف المتعددة إلى مواقف المؤرخين العرب والمسلمين من جهة، ومواقف المؤرخين الإسبان وغيرهم من الأوروبيين من جهة ثانية. رابعًا: اختلف المؤرخون الإسبان فيما بينهم في تأويلاتهم لمكانة تاريخ إسبانيا الإسلامية في إطار السيرورة العامة لتاريخ إسبانيا (تجدر الإشارة هنا أولاً إلى النقاش الحاد بين كلاوديو سانشيست البورنوث وأميركو كاسترو)، والتي أثارت جدالاً حادًا بين المؤرخين الإسبان انتقل من مناقشة تاريخ إسبانيا الإسلامية والإسباني إلى مناقشة قضية مكانة

هذا التاريخ في تحديد الهوية الوطنية الإسبانية. واعتبر كاسترو الثقافة الإسبانية الإسلامية المتكونة من الثقافات الثلاث أساسية لفهم أصول إسبانيا الثقافية.

خامسًا: اختلف المؤرخون لإسبانيا الإسلامية أيضًا باتخاذ عدد منهم منهجية متعددة التخصصات مركزين في بعض الحالات في أبعاد لم يركز فيها غيرهم من المؤرخين من قبل، أو مركزين في حالات أخرى في عدة أبعاد في آن واحد لتقديم صورة متكاملة لتاريخ إسبانيا الإسلامية، معتمدين في ذلك على عدة تخصصات: كعلم الاجتماع، والأدب، والاقتصاد، والسياسة، والفقه، والفكر. وهناك دراسات متعددة حول مجتمع إسبانيا الإسلامية نذكر منها دراسات اعتمد بعضها تطبيق المنهج الكمي الإحصائي على دراسة علماء إسبانيا الإسلامية مثلاً. ويعود هذا الاختلاف في التأريخ لإسبانيا الإسلامية إلى تعدد المناهج الحديثة التي اعتمدت لدراسة تاريخ إسبانيا الإسلامية بأبعاده المتعددة لفهم وإعادة تركيب صورة شمولية تقترب إلى واقع إسبانيا الإسلامية. اختلف تاريخ إسبانيا الإسلامية عن التاريخ العربي والإسلامي في مناطق وقارات أخرى؛ فاختلف المتخصصون في إسبانيا الإسلامية عن المستشرقين الذين درسوا التاريخ العربي والإسلامي خارج الجزيرة الأيبيرية.

ويمكن أن نختلف في تحديد المصطلح الأنسب لتعيين العلماء والباحثين وغيرهم من الغربيين المهتمين بإسبانيا الإسلامية بأبعادها المتعددة، ولكن المهم هو أن نوضح دلالة المتخصص الذي نعنيه. ربما لا ينطبق مصطلح الاستشراق على دارسي إسبانيا الإسلامية الغربيين، أو قد ينطبق جزئيًا، أو في حالات استثنائية اقترابًا ودلالة للمصطلح الذي نقصده. إن مفهوم الاستشراق يحتوي على عناصر لا يمكن أن تنطبق على المتخصصين الغربيين في الدراسات الإسبانية الإسلامية منها: أولاً: إن جُل المتخصصين الغربيين في إسبانيا الإسلامية من الإسبان والبرتغاليين، إضافة إلى قلة من دول أوروبية أخرى:

كفرنسا وإيطاليا، بينما ينتمي المستشرقون إلى أغلبية الدول الغربية: كإنجلترا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا، والنمسا، والولايات المتحدة، وبلجيكا. ثانيًا: عرف الاستشراق مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية دفعة قوية بتأسيس أقسام للدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الغربية، كان هدفها الأساسي دراسة المجتمعات العربية والإسلامية في المستعمرات الأوروبية؛ فكان هدف توظيف المعرفة وسيلة للهيمنة السياسية على الشعوب المستعمرة واضحًا، وارتباط الجاسوسية الغربية بالاستشراق كان - وما يزال - واردًا.

نشأ الاستشراق وتبلور لدراسة الآخر: كالعربي، أو المسلم، وهذا عنصر من مكوناته، إضافة إلى كل هذا فإن الاستشراق ما زال مهتمًا بثقافة الدول العربية والإسلامية في حاضرها في مجال الأنثروبولوجيا؛ لأن هذه المجتمعات ما زالت موجودة، بل إن الاهتمام الغربي بالعالم العربي والإسلامي يزداد في إطار العولمة بأخذه أشكالاً جديدة. وهناك مفاهيم ذات دلالة سياسية ارتبطت بالاستشراق مؤخرًا: كالدفاع عن حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، ومحاربة الإرهاب، كما تطورت وسائل الإعلام لتضم التلفزة والأقمار الاصطناعية والإنترنت، إضافة إلى الصحافة، وغيرها من وسائل الإعلام التقليدية. وبعبارة أخرى خرج اهتمام الغربيين بالعالم العربي والإسلامي من المجال الأكاديمي أو الأوساط المتخصصة ليأخذ أبعادًا جديدة وراءها أهدافًا سياسية واجتماعية واقتصادية وأيديولوجية. وتختلف الدراسات الإسبانية الإسلامية عن الاستشراق للأسباب الأساسية التالية: أولاً: إن الإسبان والبرتغاليين المتخصصين في إسبانيا الإسلامية لا يدرسون تاريخ شعوب أخرى كانت مستعمرة وما زالت قابلة للهيمنة الغربية سياسيًا وعسكريًا واقتصاديًا وأيديولوجيًا، بل يدرسون تاريخ الإسبانيين الإسلاميين الذين عاشوا في الجزيرة الأيبيرية، حيث دول هؤلاء الدارسين الآن، أعني إسبانيا

والبرتغال. وهذا يطرح مشكلاً كبيرًا لهم؛ لأنهم يدرسون مجتمعًا كان ينتمي إلى ثقافة غير ثقافتهم؛ فهو مجتمع عربي إسلامي من جهة، ولكن كونّه أجدادهم؛ فمن العبث اعتباره خارج سياق ماضيهم؛ أي تاريخهم وهويتهم الثقافية والوطنية.

والإسبان بحكم النظام الجامعي الإسباني يطلقون على المتخصصين في إسبانيا الإسلامية مصطلح Arabistas؛ أي المتخصصين في الدراسات العربية، ويدرسون في أقسام العربية التي توجد في كليات اللغات. (Facultad de Filologia) ويركز هؤلاء في تحقيق المخطوطات العربية لإسبانيا الإسلامية والمغربية وترجمتها إلى الإسبانية، علاوة على نشر دراسات تاريخية وفنية وثقافية حول إسبانيا الإسلامية. وقد تم توزيع تخصصات دقيقة في مجال الدراسات الإسبانية الإسلامية على هذه الأقسام بالجامعات الإسبانية. يركز قسم الدراسات العربية بجامعة برشلونة في تاريخ العلوم الإسلامية والأندلسية، ويركز قسم الدراسات العربية بجامعة ألكنتي في دراسة شرق إسبانيا الإسلامية بحكم انتماء الجامعة إلى هذه المنطقة، وتُعد هذه الأقسام في جامعتي غرناطة والكمبلوتنسي بمدريد أقدم هذه الأقسام. وتوجد مثلها في مالقة وإشبيلية وقرطبة. ونشر عدد من هذه الأقسام مجلات متخصصة في الدراسات الإسبانية الإسلامية، كمجلة «الأندلس» التي كانت تصدرها جامعتا غرناطة ومدريد من سنة 1936م إلى سنة 1981م، ومجلة «القنطرة» بمدريد، والتي يصدرها الآن المجلس الأعلى للبحث العلمي، ومجلة «أوراق» الصادرة عن معهد التعاون مع العالم العربي بمدريد، ومجلة «ورقات التاريخ الإسلامي» التي كانت تصدر بغرناطة، ومجلة «قرطبة» الصادرة بجامعة قرطبة، ومجلة «شرق الأندلس» الصادرة بجامعة ألكنتي. وفي إسبانيا مجلات مماثلة تصدرها مؤسسات غير إسبانية: كمجلة «المعهد المصري»

للدراسات الإسبانية بمدريد والصادرة عن المعهد المذكور، وإضافة إلى المجلات تجدر الإشارة إلى عدة أجيال من المتخصصين الإسبان والبرتغاليين المتخصصين في جوانب مختلفة من إسبانيا الإسلامية: كالتاريخ، والأدب، والفنون، والعلوم، نذكر منهم على سبيل المثال فقط: ميغيل أثين بلاثيوس غارسيا، وخاسنتو بوش فيلا، وماريا خيسوس بغيرا، ومانويلا مرين. ولا يسمح المجال هنا لمناقشة الإسهامات العلمية الهامة لهؤلاء في مجال الدراسات الإسبانية الإسلامية، مع أن المجال لا يسمح كذلك هنا لتحديد هذه الاختلافات في اختيار المواضيع والمنهجية، وثانيهما: اختلاف صنف Arabistas بالأساتذة والباحثين الإسبان المتخصصين في تاريخ الممالك المسيحية وعلاقاتها بإسبانيا الإسلامية، ويطلق عليهم مصطلح (Medievalistas).

تتميز هذه المجموعة التي ينتمي أعضاؤها إلى أقسام التاريخ بكليات التاريخ والجغرافية؛ ولذلك أصبحت علاقاتهم بالمجموعة المسماة بـ(Arabistas) محدودة وشبه منعدمة رغم اهتمامهم المشترك بتاريخ إسبانيا الإسلامية، والاختلاف بين المجموعتين متعدد. في الواقع وظفت المعرفة الغربية لأغراض سياسية، إلا أن ذلك حصل بطريقة مغايرة لتوظيف المستشرقين معرفتهم لأهداف سياسية. لقد تم توظيف إسبانيا الإسلامية في إطار مواضيع ثقافية ذات الأبعاد السياسية، أو لنسميها: سياسة ثقافية. إن موضوع العنف وإرهاب الإسلاميين أصبح موضوعًا متداولاً في الإعلام الغربي والعالمي، كما أصبح موضوع النقاش في اللقاءات الجامعية والأكاديمية الغربية وغيرها. ويتم تشجيع اللقاءات حول موضوع السلم والحوار بين الثقافات، علاوة على التعايش بين الأديان في المجتمعات المتسامحة. وتعرف مثل هذه اللقاءات دعمًا رسميًا قويًا عبر العالم. وفي هذا السياق تم التركيز في إسباينا الإسلامية مثالاً للتسامح والتعايش بين الأديان والحوار بين

الثقافات. ونقدم إسبانيا الإسلامية كمثال لمجتمع نموذجي شجع التعايش بين المسلمين والمسيحيين واليهود كاختيار بدل العنف والحرب. والمهم هنا ليس مدى اقتراب وابتعاد هذه الصورة لإسبانيا الإسلامية من الواقع التاريخي، بل هو الحاجة الراهنة إلى مثل هذا التصور؛ لتقديمه بديلاً للواقع الراهن الذي أصبح يطغى عليه العنف والقتل حتى أصبحت مشاهد كنا نربطها بالعصور الوسطى حاضرة في شكل صور وشرائط وثائقية نشاهدها على شاشة التلفزة يوميًا، وبلغت درجة العنف والتعذيب والقتل درجة من القساوة؛ أصبح الخيال والحقيقة يختلطان على شاشة التلفزة إلى درجة صعب التفريق بينهما. وفي هذا السياق أصبح الاهتمام بصورة إسبانيا الإسلامية ينتشر بصفتها بديلاً لواقعنا المُر. ومن الناحية العلمية عرفت إسبانيا الإسلامية فعلاً هذا التعايش والحوار بين الثقافات، ولكن تاريخ إسبانيا الإسلامية لم ينطبق كليًا على هذه الصورة التي نشأت لتؤدي مهمة راهنة بعيدة عن الواقع التاريخي لإسبانيا الإسلامية يمكن مقارنته بتلك الصورة التي وضعها المستشرقون للعالم العربي والإسلامي، والتي كونت محور عدد من الدراسات[1].

التأثير العربي في الشعر الغربي الأوروبي:

ما زال الكثيرون من الباحثين المتخصصين في العصر الوسيط يقاومون الاعتراف بأثر الثقافة العربية في أوروبا العصر الوسيط [ويصرون على] أن هذا الأثر لا يتجاوز مجرد أخذ بعض وسائل الترف والرفاهية عن العرب. ولقد أقرت أوروبا عن طيب نفس بدَيْنها تجاه العرب كوسطاء في نقل الفلسفة والطب والرياضيات عن الإغريق لأن مثل هذ الإقرار لا يقوض أساس الأسطورة المتداولة عن الهوية الثقافية الأوروبية، ذات الأصول الفكرية والفنية

(1) د. أمحمد بن عبود، نفس المرجع، ص 87.

الإغريقية - الرومية والمشربة بالأخلاق المسيحية. صور هذا النقل كما لو أنه كان «صفقة تجارية شبيهة بشراء سلعة من السلع من أحد المخازن». وقد افترض [هؤلاء الباحثون] بناء على ذلك أن العرب لعبوا دورًا سلبيًا خالصًا في هذه العملية. من هنا سيبدو تقليد الحب النبيل (Courtly Love) أوروبيًا خالصًا لأنه متصل بالقواعد والأصول التي يقوم عليها المجتمع المهذب والمثل الفروسية المسيحية - كما أنه يشكل جذر المفهوم الحديث للحب الرومانسي. لهذا السبب سوف يقول العديد من الناس إنه من الأمور المنافية للعقل الادعاء بأن هذا [النمط من الحب] قد نشأ نتيجة للروابط الثقافية التي نشأت مع العالم العربي. منذ مئة عام تقريبًا لم يجرؤ أي باحث على المجاهرة بهذا الادعاء، وفي الحقيقة أن البحث في موضوع الدَّين الثقافي الذي يدين الأوروبيون به للعرب قد أصبح من المحرمات، بدءًا من المرحلة الاستعمارية، التي تبدأ من وجهة النظر العربية منذ حملة نابليون على مصر (1798 - 1801م)، واستمر هذا التحريم ساريًا إلى سنوات الثلاثينيات من هذا القرن عندما بدأ البحث خارج إسبانيا [في الموضوع] من جانب باحثين مثل لورنس ايكر (Lawrence Ecker) وهنري بيريس (Henri Pérès) وإميل ديرمينغيم (Emile Dermenghem) وإيفاريست ليفي - بروفنسال (Evariste Lévi - Provencal) وأ. د. نيكل (A. R. Nykl). وحتى في إسبانيا فإنه في الوقت الذي ظهر فيه العمل الرائد لكل من خوليات ريبيرا أي تاراغوا (Julián Ribera y Tarragó) وميغيل آسين بالثيوس (Miguel Asin Palacios) ويليو غارثيا غوميز (Emilio Garcia Gómez) ورامون مننذث بيدال (Ramón Menédez Pidal) وأميريكو كاسترو (Américo Castro) وآخرين، فإن باحثين آخرين، مثل كلوديو سانشيز - البورنوز (Claudio Sánchez - Albornoz) ومارسيلينو مننذث أي بيلايو (Marcellino Menédez y Pelayo) قد عزوا معظم عيوب إسبانيا وعللها،

وخصوصًا «تأخرها الثقافي»، إلى أثر الإسلام المميت في نزع الهوية الأوروبية [عن إسبانيا].

أعلن دنيس دي روجمون (Denis de Rougemont)، الذي أصاب شهرته بسبب نظريته الغربية التي تقول إن الحب النبيل هو نتاج البيئة التطهرية الهرطوقية، عام 1956م في الطبعة المزيدة والمنقحة من كتاب «الحب والمجتمع Passion and Society» إنه لم يعد ضروريًا بعد اليوم الحديث عن «أثر أندلسي» في شعراء التروبادور لأن الأمر بالنسبة له أصبح بديهيًا:

«إن باستطاعتي أن أسود الكثير من الصفحات بمقاطع مقتبسة من العرب والبروفنسال وسوف يعجز متخصصونا العظام في «الهوة الفاصلة» على الأغلب عن معرفة ما إذا كانت هذه المقاطع المقتبسة قد كتبت شمال البيرينيه [جبال البرتات] أو جنوبها. لقد سوي الأمر». لكن الأمر لم يسوً بعد للأسف، والعلاقة بين الشعر العربي والشعر البروفنسي أكثر تعقيدًا مما يريدنا دي روجمون أن نعتقد. والمتخصصان الاثنان في «الهوة الفاصلة»، (واللذان يذكرهما هو في الفقرة نفسها) هما الباحثان اللذان ينتسبان إلى القرن التاسع عشر إرنست رينان (Ernest Renan) ورواينهارت دوزي (Reinhart Dozy). ويبدو أن الباحثين الحديثين ما زالوا يجدون أن من الصعب عليهم أن يديروا ظهورهم للأحكام السلبية التي أعلنها هذان المستشرقان. وبعد أن يسلم إرنست رينان بأن اللغتين القشتالية والبرتغالية ليستا اللغتين الرومانسيتين الوحيدتين اللتين تتضمنان كلمات مستعارة من العربية يكتب قائلاً: «أما بخصوص التأثيرات الأدبية والتعاليم الأخلاقية فقد بولغ فيها كثيرًا؛ فلا الشعر أو الفروسية البروفنسيان يدينا بشيء للمسلمين. إن هوة تفصل شكل الشعر الرومانسي وروحه عن الشعر العربي وروحه؛ وليس هناك أي دليل على أن

الشعـراء المسيحـيين عرفوا بوجـود الشعر العربـي، ويمكن المرء أن يجزم أنهم حتى لو علمـوا بوجود [هذا الشعر] فـإنهم لم يكونوا قادرين على فهم لغـته وروحه». أما وجهة نظر دوزي بهذا الخصوص فهي أقل ميلاً إلى التوصل إلى تسوية للأمر: «[أما] بخصوص إمكانية وجود تـأثير مباشر للشعر العربي على الشعر البروفنسي، والشعر الرومـانسي بعامة، فلم يبرهن من قبل على وجود مثل هذا التأثير ولن يبرهن في المستقبل على ذلك، إننا نعد هذه القضية باطلة ولا أسـاس لها: ونتـمنى ألا نراها تناقش مـرة أخرى رغم قناعـتنا بأن ذلك سـوف يسـتمـر إلى وقت طويل. فلـدى كل واحد منـا فرسـه المحـبب إلى نفسه!». إن كلمات دوزي المعبرة «لم يُبرهَن عـليه ولن يُبرهن» تفضح افتقاره إلى النزاهة والتجـرد النقديين، خصـوصًا أن المرء لا يتوقع هذا الانحـياز من جانب واحد من مؤرخي إسبانيا المسلمة الكبار. تذكرنا نبرة هذه الكلمات برد ألفريد جانروا (Alfred Jenroy) على فرضيـة خوليان ريبيـرا (التي أعلن عنها عام 1928م) بأن كلمة (Trobar) قد تكون مأخوذة من الكـلمة العربية «طرب» (التي تعني يغني، يعزف موسيقى؛ أن يثير الفرح أو الأسى؛ أن يفرح): «لن تسـتطيع أصـول الكلمات العـربيـة التي يعـزوها ريبيـرا إلى كلمـة تروبادور (Troubadour). . أن تقنع أحـدًا». أمـا صمـوئيل شـتيـرن (Samuel Stern) فيـقتبس السطور التي أوردتهـا لدوزي مصادقًا عـلى صحتهـا وذلك في ورقة قدمها في سـبوليتو (Spoleto) عام 1964م. وقد كان الاستنتاج الذي خرج به شبيهًا باستنتاج دوزي:

«إن كون شعراء التروبادور لم يتصلوا اتصـالاً مباشرًا بالشعر العربي هو نتيجـة مباشرة للحقيـقة التي لا جدال فيها والتي تقـول إنهم لم يعرفوا [ذلك الشعر]، ولا يمكن أن يكونوا قـد عرفوه بصورة تكفي لكي يفـهموه. . . وفي

رأيي، ولا أظن أن الأمر يتطلب عناء التفكير من جانب الآخرين، أن من المبرر الشك في أن أي عنصر من عناصر شعر التروبادور كان نتيجة لتأثير الشعر العربي». لكن كيف نستطيع أن نتيقن تمامًا من كون شعراء التروبادور لم يعرفوا شيئًا من العربية؟ وكيف يمكن أن نكون متيقنين تمامًا من أنهم لم يحصلوا على ترجمة تقريبية غير دقيقة لكلمات الأغنية إذا استساغت أسماعهم الموسيقى والإيقاع والقوافي؟ رغم أن شتيرن لا ينكر وجود «تشابهات بين مفهوم شعراء التروبادور للحب وبعض الأفكار الخاصة بالحب التي ورد ذكرها في الأدب العربي»، فإنه يستنتج قائلاً إنه: «يمكن تفسير هذه التشابهات بوصفها تطورات متوازية لا ترتبط بأية علاقة وراثية». وفي عام 1976م، عندما أفضيت إلى باحث أمريكي التقيته في أحد المؤتمرات بأنني أقوم ببعض الأبحاث حول ما دعاه الباحثون «الحب النبيل» (Amour Courtois) وإنني أميل إلى تفضيل نظرية الأصول العربية حاول صرفي عن ذلك قائلاً: «أظن أن صموئيل شتيرن قد برهن على عدم صحة هذه النظرية بصورة نهائية». ولحسن الحظ لم يردعني هذا الكلام [عن مواصلة بحثي]: فبعد أن أنجزت استعراضًا تاريخيًا لما دعوته بالدراسات حول الحب النبيل، أدركت أنه لا يوجد في التاريخ الأدبي أو الثقافي أية مطلقات ثابتة؛ وأن النظريات تتغير بتغير أمزجة العصور وأن الباحث الذي يدعي النزاهة والتجرد الكاملين هو عادة من أكثر الباحثين تحيزًا وميلاً إلى الهوى. ولا يعني هذا اتفاقًا أنني أحكم على التراث البحثي كله [حول الموضوع] بالإخفاق منذ البادية. إن ماريا روزا مينوكال متواضعة للغاية إذ تشير ضمنًا إلى أن الرؤية البديلة التي تطرحها وتتضمن القول بالنسب المختلط للثقافة الأوروبية هي مجرد أسطورة تبغي من ورائها تعديل بعض الأساطير السائدة.

استنادًا إلى نتائج البحث التي توصلت إليها وبناء على تقييمي للأدلة والشواهد فما زلت أعتقد أنه يمكن تعريف الحب النبيل بوصفه «ظاهرة ثقافية شاملة.. برزت في البيئة الأرستقراطية المسيحية التي كانت عرضة للتأثيرات العربية - الإسبانية». ورغم أن شعراء التروبادور أنفسهم قد استخدموا تعبيرات أخرى مثل «الحب الرفيع» (Fin Amors) و«الحب الطيب» (Bon Amors) و«الحب الحقيقي» (Berai Amors) (وتعبيرات أخرى مشابهة في اللغات الرومانسية الأخرى)، فإن الحب النبيل هو الوصف الملائم لمفهوم للحب ولد تراثًا في الأدب الأوروبي يمتد من القرن الثاني عشر إلى عصر النهضة، ويمكن بالتالي أن نطلق هذا الوصف على الأدب نفسه. وسواء عولج هذا التقليد الأدبي أو الشعري بصورة جديدة أو تهكمية فقد انتقل من شعراء التروبادور البروفنسيين وانتشر، وهو واضح وجلي في أعمال معظم شعراء العصر الوسيط وروائييه الكبار بمن فيهم بيرنار دي فينتادورن (Bernart de Ventadorn)، وغيوم دي لوريس (Guillaume de Lorris)، وكريتيان دي ترويس (Chrétien de Troyes)، وهاينريخ فون مورنغن (Heinrich von Morungen)، وفولفرام فون ايشينباخ (Wolfram von Eschenbach)، وغوتفريد فون ستراسبورغ (Gottfried von Strassburg)، وكافالكانتي (Cavalcanti)، ودانتي (Dante) وبيترارك (Petrarch)، وأوسياس مارتش (Ausias March) وتشوسر (Chaucer) وجون غاور (J. Gower) ومالوري (Malory)، وماري دو فرانس (Marie de France)، وتشارلز دورليانز (C. d'Orléans)، وسانتيانا (Santillana)، ودييغو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro)، وفيرناندو دي روخاس (Fernando de Rojas). وهو أيضًا ذو أهمية مركزية في بعض أعمال كتاب عصر النهضة مثل جيل فسنتي (Gill Vicente) وغارسيلازو (Garcilaso).

تتمثل السمات الأساسية لهذا التصور الخاص بالحب في استقلالية المحبوبة وإخلاص المحب وخضوعه، في السرية وفي الاعتماد المتبادل بين الحب والشعر وقدرة الحب على رفع صاحبه إلى مقام النبلاء رغم أن الحب ينطوي في الوقت نفسه على قوة مدمرة. وقد كانت المحبوبة تتحلى بصفات الحاكم المطلق أو كمال الآلهات. كان المحب يتعهد بخضوع تام أن يخدم المحبوب كما لو أنه كان خادمًا تابعًا أو عبدًا، وكل ما كان يطلبه هو إبداء مجرد إشارة اعتراف بالأعمال التي يقوم بها المحب من أجل المحبوبة. وبما أن إظهار العواطف على الملأ قد يلحق الأذى بشرف المرأة المحبوبة، خصوصًا إذا كانت متزوجة، فإن الحذر كان الشرط الأساس الذي يجب التمسك به في أي اتصال جنسي قد تمنّ به المحبوبة على المحب. ويشرح هذا الأمر العادة المتعارف عليها لدى الشعراء والتي كان الشاعر بموجبها يخفي هوية المحبوبة بإعطائها اسمًا مختلفًا أو «كنية» (Senhal). إن المحب في مسعاه ليصبح جديرًا بحب محبوبته يعمل على اكتساب عدد من الصفات الأخلاقية والفروسية الرفيعة. أما إذا كانت المحبوبة سهلة المنال فإن الحب يتوقف عن كونه أمرًا مشرفًا وشاقًا مثيرًا للحماسة؛ وفي المقابل فإن المحبوبة إذا كانت تمثل نموذج المرأة الجميلة التي ليس لديها رحمة ولا شفقة (Belle Dame Sans Merci) فإن الأعراض التقليدية للعشق - الأرق والضعف والهزال والرجفة والإصابة بالإغماء والشحوب وامتقاع اللون - قد تتطور إلى نوع من أنواع مرض السوداء لتقود في النهاية إلى الموت. وبما أن هذا المفهوم الخاص بالحب قد تأسس على التعايش المشكوك فيه بين الرغبة الشبقية والطموح الروحي، فقد انطوى هذا النوع من أنواع الحب على مفارقة ضدية متأصلة فيه. ولنقتبس من (ف. إكس. نيومان) (F. X. Newman) فقد كان هذا «الحب محرمًا ويدعو في الوقت نفسه إلى سمو الأخلاق، كان مشبوب العاطفة ويتسم بضبط النفس، مذلاً ويعلي من شأن المرء، بشريًا ومتعاليًا في الوقت نفسه».

وباستثناء التناظر الذي أقمته مع الإقطاع فإن الصفات الرئيسية لهذا النوع من الحب التي ذكرتها جميعها موجودة في التراث الشعري العربي المعروف بالحب العذري الذي يمكن رده إلى الشعر الذي قالته بنو عذرة، وهي قبيلة اشتهر أبناؤها بأنهم شهداء الحب الذي لا يعوض ولا ينسى، في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وإلى جميل بن معمر العذري (توفي عام 82هـ/ 701م) - وهو شاعر عرف باسم جميل بثينة نسبة إلى محبوبته بثينة - بصورة خاصة. ولقد درس هذا التقليد من تقاليد الحب وصيغت مبادئه بوضوح في العديد من الرسائل، وأكثر هذه الرسائل شهرة كتاب الزهرة لمحمد بن داود الأصفهاني (255هـ/ 868م - 297هـ/ 910م)، الذي وضعه في بغداد في نهاية القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، وطوق الحمامة لأحمد بن سعيد بن حزم (383هـ/ 993م - 456هـ/ 1064م) وقد وضعه في قرطبة حوالي عام 412هـ/ 1022م. ويمكننا أن نستنتج أن هذا النوع من الحب الدنيوي المرفوع إلى مرتبة روحية قد نقله الموسيقيون والمغنيات والأسرى والعبيد من إسبانيا المسلمة إلى جنوبي فرنسا. وتمثل المملكة النورماندية في صقلية قناة أخرى من قنوات الاتصال بين الشرق والغرب. وليس كافيًا أن نبرهن على أن الشعر العربي/ أو الرسائل المكتوبة عن العشق كانت في متناول شعراء التروبادور البروفنسين؛ بل إن من الضروري البرهنة على أن هذه التوازيات، التي لا شك فيها، والموجودة بين هذين المفهومين من مفاهيم الحب لا يمكن ردها إلى مجرد عامل الصدفة أو تعدد الأصول. ولكي نستطيع تحقيق ذلك علينا أن نبرهن على وجود دليل أدبي يثبت أنه كان هناك تبادل أو تراسل ثقافيان. وفي الحقيقة إن الاعتراضات الجدية التي طرحت حول هذه المسألة لم تجر مواجهتها أو الرد عليها بصورة منتظمة.

يعتقد بيتر درونكه (P. Dronke) وهو أحد المشاركين في النقاش الذي تلا عرض شتيرن لورقته في سبوليتو، أن التوازيات الموجودة بين شعر الحب البروفنسي وشعر الحب العربي تعود إلى مجرد عامل الصدفة، وهو الافتراض الذي يقيم في أساس كتابه اللاتينية في العصر الوسيط وظهور قصيدة الحب الغنائية الأوروبية (Medival Latin and The Rise of European Love - Lyric). في هذا العمل المؤثر، الذي يبدأ بذكر أقدم مجموعة من أغاني الحب التي ألفت في مصر في الألف الثاني قبل الميلاد ويتضمن كذلك أمثلة أيسلندية وبيزنطية وجورجية وعربية ومتعربّة، يفترض المؤلف أن الحب النبيل، الذي يستخدم هنا كمرادف للتجربة أو الحساسية التي أظهرت إلى الوجود قصيدة الحب الغنائية الأوروبية، هو شيء ممكن الحدوث في العالم كله وقد يحصل في أي وقت وأي مكان. هناك ثلاثة اعتراضات أساسية على هذه المقاربة: أولها هو أنه يقلل من شأن الجدة التي ينطوي عليها شعر التروبادور البروفنسي، سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى، كما أنه يقلل من شأن الأثر غير العادي الذي أحدثه هذا الشعر في الأدب الأوروبي والأعراف والعادات الأخلاقية الأوروبية كذلك؛ وثانيها هو أنه يسلب التقليد الأدبي الأساسي في العصر الوسيط اسمه: فالحب النبيل في النهاية هو مفهوم نقدي لا يُعرّف فقط وببساطة تجربة فردية بل إنه يعرف محتوى نوع أدبي وظاهرة ثقافية عامة كذلك؛ أما الأمر الثالث فهو أنه قبل القرن الثاني عشر لم يكن هناك إلا الشعر العربي، أو الشعر المتأثر بتقليد القصيدة الغنائية العربية ويتضمن كل الصفات الجوهرية للحب النبيل التي ذكرتها سابقًا. إنها لمبالغة بالطبع أن ندعي، كما فعل كيرتيوس، أن العاطفة المشبوبة والحزن والأسى التي يولدها العشق هي من اكتشافات شعراء التربوادور الفرنسيين، ومن جاء بعدهم من الشعراء، أو أن عصر النهضة، بالمقارنة مع هذه الثورة، كان، كما

يقول لويس (C. S. Lewis)، «مجرد موجة صغيرة على سطح الحياة الأدبية».
وعلى كل حال فإن الطريقة التي كتب بها شعراء التروبادور عن الحب، وكذلك القرار الذي اتخذوه بالكتابة بلغاتهم الدارجة، كان أمرًا ثوريًا. وكما كتب ماريو أكويكولا (Mario Equicola) في نهاية القرن الخامس عشر فإن الطريقة التي وصفوا بها عشقهم كانت جديدة ومختلفة تمامًا عن الطريقة التي وصف بها المؤلفون اللاتينيون لقدماء الأمر نفسه؛ لقد كتب هؤلا الشعراء عن الأمر بصراحة وانفتاح دون إظهار أي احترام أو تبجيل أو خوف من تعريض سمعة السيدات اللواتي يتحدثون عن عشقهن للأذى والعار. ولقد أوضح ألان بواز (Alan M. Boase) هذه النقطة بصورة جيدة للغاية في مقدمته للمجلد الأول من مختاراته من الشعر الفرنسي:

«لقد عد الإغريق والرومان العشق بصورة عامة، والصينيون لا يختلفون عنهم في ذلك، مرضًا في حالة تجاوزه لحدود المتعة الحسية التي قالوا إنها التعبير الطبيعي عن الحب. وهذا الموقف هو أكثر عداء للعاطفة من استنكار آباء الكنيسة المسيحية المرضي للجنس».

وهو يكتب أيضًا[1]:

«يصعب الشك أن أسلاف هؤلاء الشعراء [أي شعراء التروبادور] من العرب قد وجدوا حقًا في أندلس القرن التاسع وفي عمل ابن حزم العظيم طوق الحمامة - الذي عرف أفلاطون اتفاقًا في وقت كان فيه ذلك الفيلسوف مجرد اسم بالنسبة للغرب». وفي حين أنني أتفق مع درونكه أن شعر الحب الأوروبي هو حديقة يصعب فصل جذورها المتشابكة بعضها عن بعض وأن

(1) روجر بوار، التأثير العربي في الشعر الغربي الأوروبي، الحضارة العربية الإسلامية، ص 664.

من الضروري أكثر أن نراقب نمو أزهارها، فإن ليس باستطاعتنا الاستمتاع بجمال هذه الأزهار ما لم نقم بعقد المقارنات وحسب علمي لم يقم باحث واحد بإجراء دراسة مقارنة لشعري الحب الأوروبي والعربي، ولقد أشرت من قبل إلى بعض الأسباب التي حالت دون إنجاز هذه الدراسة. ينبغي أولا أن ننمي إطارًا منهجيًا مناسبًا واضعين نصب أعيننا العمل الذي أنجز في حقل الانتشار الثقافي وخصوصًا عمل نورمان دانيال (Norman Daniel). وفي دراسة من هذا النوع يمكن أن نقسم العمل إلى خمسة أقسام: القسم الأول يتناول البرهنة على وجود أدلة على الروابط الثقافية بين أوروبا المسيحية والحضارة العربية الإسلامية وسبل الانتشار والانتقال الممكنة (مثل إسبانيا المسلمة وصقلية)؛ القسم الثاني يعالج النظرية الموسيقية وأشكال ممارستها؛ أما الثالث فيجيب عن سؤال العناصر الشكلية والأسلوبية؛ والرابع يركز على الموضوعات العامة والموتيفات الخاصة. وأخيرًا فإن القسم الخامس يتناول تأثير الأفكار والنظريات الفلسفية مثل الأفلاطونية والصوفية أو الوصف الطبي لمرض سوداء العشق. وأنا مقتنع أنه لو أجرى مثل هذا البحث بصورة مناسبة فسوف يعجز باحث مثل توبسفيلد (L. T. Topsfield)، من الآن فصاعدًا، عن كتابة كتاب عنوانه شعراء التروبادور والعشق يضمنه إشارة مختزلة واحدة إلى ابن حزم وأربع إشارات حذرة، يتكون كل منها من سطر واحد، إلى مصادر عربية - إسبانية افتراضية لا نعرف أسماءها. لن أستطيع في حيز هذه الورقة إلا أن أعرض بعض المادة الخاصة بالقسمين الأول والرابع: سوف أذكر بعض الحقائق المتعلقة بالسبل والوسائل الممكنة لعمليات الانتقال والانتشار وأبين عن طريق الاقتباس بعض الثيمات المتوازية بين شعري العشق العربي والأوروبي. وبعض هذه التوازيات ذات طبيعة عامة؛ أما بعضها الآخر فهو شديد التحديد والخصوصية، ويبدو أنه بوضوح أن بعض فصول طوق الحمامة كان مألوفًا

للشعراء في فرنسا وإسبانيا. في البداية سأتحدث عن تغير موازين القوة في نهاية القرن الحادي عشر؛ ثانيًا، سوف أشرح الروابط الدبلوماسية وعلاقات التزاوج بين مملكة نافار وخليفة قرطبة؛ ثالثًا، سأؤكد على الدور الذي لعبه الشعراء - السفراء العرب؛ رابعًا، سآتي على ذكر العلاقات التي كانت قائمة بين قشتالة ومملكة إشبيلية؛ وأخيرًا سوف آخذ في الحسبان الاستيلاء على حصن بربشتر (Barbastro) في أراغون والتأثير الذي مارسته المغنيات في بلاط فرنسا الجنوبية. وعلى الأقل، ابتداء من القرن العاشر، وما بعده، كان هناك في شبه الجزيرة الأيبيرية العديد من سبل الالتقاء والتواصل بين العرب والمسيحيين: الحرب والتجارة والعلاقات الدبلوماسية والتزاوج والهجرة. وعلى كل حال فإنه نتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية المهمة انفتحت سبل جديدة للتواصل بين أوروبا المسيحية ودار الإسلام في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر. وأنا أورد؛ بعض التواريخ المهمة: عام 457هـ/ 1064م، نهب حصن بربشتر من قبل الفرسان الفرنسيين عام 478هـ/ 1085م، استيلاء ألفونسو السادس على طليطلة، عام 484هـ/ 1091م، هزيمة الملك الشاعر المعتمد في إشبيلية على يدي القائد البربري الورع يوسف بن تاشفين الذي أنهى بذلك فترة ملوك الطوائف في الأندلس وبدأ فترة المرابطين؛ عام 484هـ/ 1091م، الانتهاء من إخضاع صقلية لحكم النورمانديين؛ 1096 - 1099م، الهجمة الصليبية الأولى؛ 1112م، توحيد مملكتي البروفنسال وقطلونية تحت حكم رامون بيرينغير الرابع (Ramon Berenguer IV)؛ 512هـ/ 1118م، سقوط سرقسطة على يدي ألفونسو الأول من أراغون. كان العالم المسيحي يمتد من طرف البحر المتوسط إلى طرفه الآخر: في فلسطين وسوريا وصقلية وإسبانيا، ولقد أصبحت ممالك الأندلس الصغيرة شديدة الضعف بسبب النزاعات الداخلية بحيث إنهم استغاثوا يائسين بالمرابطين البربر من المغرب

لكي يتدخلوا؛ وإذ أدركوا متأخرين أن ابن تاشفين لديه طموحات أخرى توجهوا من غير طائل إلى المسيحيين طلبًا للمساعدة. وفي الوقت الذي عاشت فيه الممالك المسيحية لإسبانيا الشمالية تحت حماية خليفة قرطبة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي اختلف الوضع الآن: لقد سعت الممالك المسلمة للحفاظ على وجودها بتقديم الجزية للملوك المسيحيين. مع هذا التغير في موازين القوى صار من المقبول أكثر (كما أتيحت الفرصة كذلك) لتقليد بعض مظاهر الثقافة العربية التي كانت توصف من قبل بأنها ثقافة مخنثة وتسبب الضعف. ومن المفهوم أن فرنسا الجنوبية كانت أكثر قابلية لاستقبال الثقافة العربية المصقولة والمهذبة من قشتالة التي كان عليها أن تبقى في وضع دائم من اليقظة العسكرية. إن الإحساس الأوروبي بالتأخر الثقافي، خصوصًا في ما يتعلق بأمور الحب والزواج، واضح في قصة خوان مانويل عن نصيحة صلاح الدين لكونت البروفنسال في الكونت لوكانور (El Conde Lucanor).

إن من المدهش أن نجد بدءًا من نهاية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي علاقة خاصة تتشكل بين مملكة نافار والخلافة في قرطبة. لقد كان لدى الأمير عبد الرحمن الثاني (الذي حكم من 206هـ/ 822م - 238هـ/ 852م، وهزم الملك إينيكو Enneco وحلفاءه من بني قسي عام 228هـ/ 843م) جارية من مملكة نافار تدعى قلم؛ وقد كانت تدربت على الغناء والرقص ورواية الأشعار في المدينة كما أنها كانت ماهرة في الخط العربي. كان هذا الخليفة، الذي سعى أن يكون بلاطه منافسًا لبلاط هارون الرشيد وابنه المأمون في بغداد، متيمًا بطروب والدة ابنه عبد الله إلى حد أنه كان مستعدًا للخضوع لكل نزواتها رغم أنها حاولت مرة دس السم له. أما والده الحكم الأول فقد كان شاعرًا جيدًا وكتب عددًا من القصائد يصف فيها كونه عبدًا أو سجينًا من

سجناء العشق. لقد كتب يقل: «هكذا يحسُنُ التذلل في الحُرّ إذا كان للهوى مملوكًا». أما عبد الله القاسي، (الذي حكم من 275هـ/ 888م - 300هـ/ 912م)، فكان شاعرًا أيضًا وتزوج أونيكا (Onneca) أو أنيغا، وهي أميرة من مملكة نافارا ظل والدها فورتين غارسيز من بمبلونة (Fortun Garcés of Pamplona) (حكم حوالي 882 - 905م) أسيرًا في قرطبة طيلة عقدين من الزمان.

تزوج محمد بن أونيكا فتاة مسيحية تدعى ماريا ما بين عامي 275هـ/ 888م و277هـ/ 890م، وأنجبت له الملك العالم المثقف عبد الرحمن الثالث (حكم من 300هـ/ 912م - 350هـ/ 961م). ويفسر هذا الأمر لماذا وضعت تودة، أو ثودة، الملكة الوصية على عرش نافارا، المملكة تحت حماية عبد الرحمن الثالث عندما توفي سانشو غارسيز الأول (حكم من 905 - 925م) عام 925م. ولقد تزوج الحكم الثاني (حكم من 350هـ/ 961م - 366هـ/ 976م)، ابن عبد الرحمن الثالث، والذي قيل إن مكتبته كانت تضم أربعمائة ألف مجلد، فتاة من مملكة نافارا جريًا على عادة أسلافه. كان اسم تلك الفتاة أورورا أو صبح، وهي أم هشام الثاني، وكما يقول ابن حزم فقد افتتن عبد الرحمن الثالث بحبها. ويعلق ابن حزم على تفضيل خلفاء قرطبة للفتيات الشقراوات خصوصًا خلال حكم عبد الرحمن الثالث، وقد نتج عن ذلك أن العديد من الخلفاء كان شعرهم أشقر وكانت عيونهم زرقًا. خلال هذه الفترة نفسها قامت علاقات قوية بين مملكة ليون وقرطبة، وقد أعادت جيوش الحكم الثاني سانشو الأول «البدين» إلى عرش ليون عام 353هـ/ 964م بعد أن تلقى علاجًا يزيل البدانة على يدي طبيب الخليفة. ولقد جاء الآن دور مغتصب العرش أوردونو الرابع ليسجد أمام الخليفة طالبًا المساعدة. كما عرض ملك آخر من ملوك نافارا، سانشو غارسيز الثاني (الذي حكم من 971 - 994م)،

ابنته للزواج من المنصور الذي نصّب نفسه حاكمًا (من حدود 370هـ/ 980م - 392هـ/ 1002م). ولقد تحولت ابنته إلى الإسلام وأصبحت من أشد المتحمسين له. عام 383هـ/ 993م أرسل فيرمودو الثاني حاكم ليون (من 982 - 999م) ابنته تيريزا إلى المنصور الذي قبلها كجارية له. ثم أعتقها في ما بعد ليتزوجها لكنها ظلت على مسيحيتها وترهبنت ملتجئة إلى أحد أديرة ليون بعد وفاة زوجها عام 392هـ/ 1002م. علينا أن نفهم أن هذه الروابط الدبلوماسية وروابط المصاهرة مع الدول المسيحية قد نظمها سفراء كانوا في غالبيتهم شعراء، وعلى المرء أن يفترض أنه كان لديهم بعض المعرفة باللغات الرومانسية. من الأمثلة المبكرة للدبلوماسي - الشاعر يحيى بن الحكم، المعروف بالغزال (The Gazelle) بسبب ما كان يتمتع به من نشاط ووسامة (الذي عاش حوالي 156هـ/ 772م - 249هـ/ 864م)، وهو مدين في نجاحه كدبلوماسي إلى موهبته في كسب ود الناس. وعلى سبيل المثال فإنه إذا أرسل في مهمة إلى بلاد النورماندي حوالي عام 207هـ/ 822م ارتجل بعض الأشعار التي تغزل فيها بملكة بلاد النورماندي ثودة:

كلفت يا قلبي هوى متعبا ... غالبت منه الضيغم الأغلبا

إني تعلقت مجوسية ... تأبى لشمس الحسن أن تغربا

فسر أحد المترجمين هذه الأبيات والأبيات التي تليها للملكة. ويقتبس نيكل، الذي نقلت عنه الأبيات السابقة، بعض الأبيات التي كتبها ابن الحكم ويقارنها بأغنية غيوم التاسع (Guilhem IX) (وليم التاسع دوق أكيتانيا (Aquitaine) الذي يعد أول شاعر من شعراء التروبادور) في مرحلة مبكرة. ورغم أن هذه الحادثة قد حصلت قبل قرنين ونصف من ظهور شعر التروبادور فقد تكون هذه هي الطرق التي انتقل بها الشعر العربي في ما بعد. هناك

شـخص آخر يمكن أن يكون مـارس بعض التـأثير في شـعراء التـروبادور في مرحلة مبكرة هو الشاعر والسفيـر ابن عمار الذي كان يخدم في بلاط المعتمد ابن عبـاد. عام 471هـ/ 1078م وبعد أن أقنع ألـفونسو السـادس من قشـتالة بسحب قواته بعد أن هزمه ابن عمار في لعـبة شطرنج استحث سيده ابن عباد لكي يهاجم مرسية ويخضعها. وقد وعد رامون بيرينغير الثاني من برشلونة أن يعطيـه عـشرة آلاف دينار إذا وافق الكونـت على المشاركـة في هذه الحـملة. وهكذا تبادل الطرفان الأسـرى لإتمام الاتفاق: إذ أرسل ابن أخي الكونت إلى قرطبة كما أرسل الرشيد بن المعتمـد، الذي كان شاعرًا مثل أبيه وعازفًا ماهرًا على آل العـود، إلى الكونت في برشلونة. وعندمـا لم يتم الدفع في الوقت المتفق عليه احتجز الكونت ابن عمار والرشيد. وفي الحقيقة إنه لم يتم إطلاق سراح الرشيد إلا بعد أن تسلم الكونت ثلاثين ألف دينار بـعضها مضروبة من معدن خـسيس. ومن المحتمل جـدًا أن يكون رجال الحاشيـة في بلاط رامون بيرينغير الثـاني قد درسوا شعر هؤلاء الشاعريـن. وفي ما يلي نورد مثالاً من شعر ابن عمار يعرف فيه الشاعر طبيعة الحب:

جاء الهوى - فاستشعروه- عازه   ونعيـمه - فـاستبـعذبوه - أواره
لا تطلبـــوا في الحب عِـــزًا إنما   عُـبـــدانه في حكمـــه أحـراره

كان من المألوف خلال هذه الفترة أن يعقد المسيحيون والمسلمون تحالفات بين بعضهم البعض. و«ملحـمة السيد» مستوحاة من أحـداث وقعت في حياة رودريغـو دياز دي فـيفـار (Rodrigo Diaz de Vivar) وهو واحد من حـلفاء المعتمد وقد أصبح بعد مدة قصيـرة حاكمًا مستقلاً لبلنسية (حكم من 487هـ/ 1094م - 493هـ/ 1099م) كـمـا أن صـديق السـيـد المسلم ابن غـلبـون (Abengalbón) يصـور في القصـيدة بأنه أكـثر نبـلاً بكثيـر من وارثي الحكم

الأشرار في كاريون (Carrión) الذين يحتشد بهم بلاط ألفونسو السادس. كما أن ألفونسو نفسه قضى بعض شبابه في المنفى في بلاط طليطلة المسلم، وعندما عجزت زوجته الخامسة عن إنجاب وريث ذكر لعرشه أخذ كنة المعتمد «سيّدة» زوجة له أو خليلة، وصار اسمها ماريا أو إيزابيل. حدث هذا عام 484هـ/ 1091م أو 485هـ/ 1092م، ولقد توفيت المرأة المذكورة وهي تضع وليدها بعد بضع سنوات، ويفترض أن ابنها سانشو خلف أباه في الحكم إذا لم يكن قتل في معركة إقليش (Uclés) عام 501هـ/ 1108م. وبما أنه من غير المسموح في الإسلام أن تتزوج فتاة مسلمة من رجل مسيحي فإن هذه الواقعة تعكس السقوط التراجيدي لمملكة إشبيلية. ونحن نعثر على وصف رومانسي لكيفية وقوع هذه الأميرة المسلمة في الحب من خلال لسماع في كتاب ألفونسو العاشر تاريخ إسبانيا (Estoria de Espana): لقد وقعت في حبه؛ ولم تفعل ذلك إذ وقع بصرها عليه (إذ إنها لم تره من قبل أبدًا)، بل نتيجة لشهرته وسمعته الطيبة التي كانت تنمو مع الأيام». إن ابن حزم يكرس فصلاً قصيراً في كتابه طوق الحمامة لهذا الموضوع ملاحظًا أن «ربات القصور المحجوبات من أهل البيوتات عادة ما يقعن في هذا النوع من الحب، كما أن الحب عن بُعد (Amor de Lonh) هو الموضوع المركزي بالطبع للشعر الذي كتبه أحد شعراء التروبادور البروفنسيين الأوائل جوفري روديل (Jaufre Rudel) الذي تغزل فيه بكونتيسة طرابلس.

أخيرًا علينا أن نأخذ في الحسبان الأصداء الممكنة للحملة العسكرية التي جندت لاقتحام حصن بربشتر المسلم في أراغون من قبل الجيش النورماندي وبعض فرسان فرنسا الجنوبية ومن بينهم غيوم الثامن والد أول الشعراء التروبادو. واستنادًا إلى المؤرخ العربي ابن حيان فقد كانت الحملة العسكرية بقيادة «قائد فرسان روما». أي غيوم دو مونتروي (Guillaume de Montreuil)

الذي كـان يعمل في خـدمة البـابا ألكسندر الثاني. أمـا أماتوس دي مـونت كاسـينو (Amatus de Monte Cassino) فيـذكر في كـتابه تاريخ النورمـانديين (Historia Normannorum) (الذي كتب ما بين عامي 1080 - 1083م: أن قائد الحملة كان روبرت كريسبان (R. Crespin) وهو سيد نورماندي ومـغامر. وما هو أكيد بالنسبة لنا هو أنه كان من بين ما غنمته الحملة عدد كبير من الجواري اللواتي يذكر أماتوس أنهن كن ألفًا وخمسمائة معظمهن أصبحن عازفات عود ومحظيات في بلاطات فرنسا الجنوبية. ورغم الوعد الذي قطعته الحملة بالعفو عن أهل البلدة فإن ستة آلاف من الهاربين قد ذبحوا، ، ثم أجبر جميع أرباب البيوت على العودة إلى بيوتهم مع نسائهم وأطفالهم.

يكتب مؤلف عربي عاصر الأحداث أن كل فارس منح بيتًا، كما أن كل ما يحتويه ذلك البيت من نساء وأطفال ومال أصبح ملكًا له، كما أن الكفار، بسبـب القسوة التي يـنطوون عليهـا، أبهجهـم أن ينتهكوا أعـراض الزوجات والبنات أمام أعين أزواجهن وآبائهن». لكن المسيحـيين بعد أن تصرفوا كبرابرة حقيقيين انسحروا فيمـا بعد بأسلوب حياة العرب. ويروي ابن حيان كيف أن تاجرًا يهوديًا من أصدقائه زار واحدًا من الأمراء المسيحيين في بربشتر ليفاوضه حول إمكانية افتداء بنات قائد الحصن السابق من الأسر. كان هذا الأمير الذي يرتدي ثيابًا عربية مكلفًا بإدارة سجن الحريم، وقد طلب من إحدى الفتيات أن تعزف له على العود وتغني وأبدى إشارات الابتهاج كما لو أنه فهم الكلمات. وبعد أن انتهى من سـماع الأغنية انصرف اليهودي قـائلاً إن المتعة التي يحس بها مع جواريه أهم لديه من جميع الذهب الذي قد يتلقاه كفدية. وسواء كان ذلك الأمير هو غيوم الثامن دوق أكيتـانيا أم لا، فإن الشيء الأكيد بالنسبة لنا هو أن غيوم قد تلقى حصته الكاملة من الأسرى. ومن المحتمل بالتالي أن ابنه غيـوم التاسع ورث عنه بعض الفتـيات العربيـات المغنيات عندمـا خلفه على

العرش عام 1086م وهو لما يزل غض العود في سن الخامسة عشرة. لقد واصل غيوم التاسع عقد صلاته العائلية مع إسبانيا، وعندما مات سانشو الأول حاكم أراغون في حصار وَشْقَة (Huesca) عام 1094م تزوج أرملة الملك الشابة فيليبا التي «ضمت حاشيتها بالتأكيد بعض المغنين أو الشعراء الجوالين أو المغنيات اللواتي يشبهن من جرى أسرهن في بربشتر. إضافة إلى ذلك فإن إخواته قد تزوجن على التوالي بيتر الأول من أراغون وألفونسو السادس من قشتالة؛ كما أن إحدى بناته تزوجت راميرو الثاني من أراغون. أما والده فقد دفن في ذلك المكان وهو في طريقه إلى الحج عام 1137م. وإذا تذكرنا أن ابنته الكبرى هي إليانور الأكيتانية، الراعية العظيمة لشعراء البلاط، والتي أصبحت بعد طلاقها من لويس السابع زوجة هنري بلانتاجينيه (H. Plantagenet) ووالدة ريتشارد قلب الأسد فلسوف ندرك وقتذاك كيف أن الأفكار التي تمت استعارتها من إسبانيا المسلمة قد تكون وصلت في ما بعد إلى إنجلترا وفرنسا الشمالية. وفي الحقيقة فإن الإشارات العديدة إلى إسبانيا في قصائد جميع شعراء التروبادور تخبرنا بالقصة نفسها.

تم الحفاظ على التقليد الشعري الغنائي العربي من خلال المؤسسة الاجتماعية للفتيات المغنيات أو القيان اللواتي يمكن أن نقارن موقعهن في المجتمع بموقع فتيات الغيشا في اليابان. إن وصغ المحبوب في شعر العشق العربي مدين كثيراً لشخصية القينة الملتبسة التي علمها سيدها أن تقوم بدور المحبوبة التي تتمتع بصفات المحبوبات في الحب النبيل: لقد كانت مغناجة، حبيبة، متطلبة، خداعة، توقظ الآمال ولكنها نادراً ما تجعل هذه الآمال تتحقق حيث إنها توهم كل رجل بأنها تقصده وحده بكلامها. وكما يبين الجاحظ في كتاب رسالة القيان:

«إن القينة لا تكـاد تُخالص في عشـقها، ولا تُناصـح في ودها، لأنها مُكتسبة ومجبولة على نصب الحِبالة والشَرَك للمتربْطين». . . «وإذا رفت القينة عقيرة حلقـها تغني حدّق إليها الطرف وأصـغى نحوها السمع، وألقى القلب إليهـا الملك فيتولد منـه مع السرور حاسة اللمس، وبـالتالي فإن الفتـاة تعمل على إمتاع الحواس جميعها. «وأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض». وإذا كـان من المفترض في القيـان خلال القرن الخامس الهـجري/ الحادي عشـر الميلادي أن تروي الحاذقـة منهن أربعة آلاف صوت فصاعدًا، يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات فإن المرء قادر على تخيل الأثر الذي مارسته آلاف من القيان على المجتمع في فرنسا الجنوبية ولهجاته الرومانسية المختلفة. لقـد أثارت مواهب تلكم الفتيات الإعجاب في بلاط ممالك قشتـالة وأراغون ونافار، ونحن نعلم على سبيل المثـال أن سانشو غارثيا، كونت قـشتالة (الذي حكم من 995 - 1017م) قد تلقى هدية قوامها عدد من القيـان والراقصات من خليفة قـرطبة. ولقد تواصل الاستمـتاع بهذه الأغاني في إسبانيا المسيحيـة خلال القرن الرابع عشر. ويخبرنا خوان رويث، كبـير كـهنة هيـتا، أنه كـتب العديد من الأغـاني لتغنيـها القـيان المسلـمات الأندلسيات وهو يذكر كذلك قائمة بالآلات الموسيقـية التي يعد استعمالها غير مناسب في هذه الأغاني. بعد أن برهنا على عدم وجود مشكلة في ما يخص وسائل الانتـقال والانتشـار الثقـافيين دعونا نعـود ثانية إلى مـسألة الثيـمات المتوازنة، وإنه ليبـدو لي أن المظهر الأساس من مظاهر الحب النبـيل يتمثل في موقف المحل من تقـديم شروط الطاعة والولاء للمحـبوبة. وأنا أفكر في هذا السياق ببيرنادر دي فينتادورن[1]:

---

(1) روجر بواز، نفس المرجع، ص 674.

أيتها السيد الطيبة، أنا لا أسألك سوى أن تتخذيني خادمًا، سيخدمك كما يخدم سيدًا نبيلاً، مهما يكن نصيبي من الجزاء.

بصورة مماثلة يسأل غيوم التاسع، الذي تتصف العديد من قصائده بالبذاءة، محبوبته أن تجعله واحدًا من عبيدها قائلاً إنه سوف يسلم بالخضوع لها مهما فعلت ضده. إن اسم العباس بن الأحنف، من بين الشعراء العرب جميعًا، (توفي عام 190هـ/ 806م) يثب لى الذاكرة للتو إذ يقول للمحبوبة: أنا عبدك، عذبيني إن شئت، أو افعلي بي ما تشائين، مهما يكن ذلك ويقول:

اقبلوا ودي، فقد أهديته ثم كافوني بصد، فهو ود
هذه نفسي لكم موهوبة خير ما يوهب ما لا يُسترد

قيل من قبل إن العباس بن الأحنف متفرد في «عرضه المتماسك المتناغم لحبه النبيل أمام المحبوبة. وعلى كل حال فإن هناك العديد من الشعراء العرب - الإسبان، ومن ضمنهم عدد من الخلفاء، الذين عبروا عن العواطف نفسها. يقول ابن حزم، ذاكرًا الحكم الثاني:

ليس التذلل في الهوى يستنكر فالحب فيه يخضع المستكبر
لا تعجبوا من ذلتي في حالة قد ذل فيها قبلي المستنصر

ويقول ابن داود (الذي توفي عام 294هـ/ 907م) إن «التذلل أمام المحبوب من طباع الرجل المهذب».

أما الحكم الأول (الذي توفي عام 206هـ/ 822م)، وهو معاصر للعباس ابن الأحنف فيقول:

ملكتَني ملكًا ذلت عزائمه للحب ذُل أسير موثق عاني..

ويقول:

ظل من فرط حبه مملوكًا ... ولقد كان قبل ذلك مليكا
إن بكى أو شكا الهوى زيد ظلمًا ... وبعادًا يُدني حِمامًا وشيكا

ويبدو أن سليمان المستعين (الذي حكم 400هـ/ 1009 - 1010م)، ومن 403هـ/ 1013م - 407هـ/ 1016م) يشير إلى العباس بن الأحنف في عبارة «سلطان الهوى» التي يستخدمها:

ملك الثلاث الآنسات عناني ... وحَللن من قلبي بكل مكان
مالي تُطاوعني البرية كلها ... وأُطيعهن وهُن في عصياني
ما ذاك إلا أن سلطان الهوى ... -وبه قَوين - أعز من سلطاني

ويقول عبد الرحمن الخامس (الذي حكم عام 414هـ/ 1023 - 1024م) عن زواجه من ابنة عمه حبيبة:

جعلت لها شرطًا على تَعبدُّي ... وسُقت إليها في الهوى مُهجتي مهرا

ويقول أيضًا:

وهبت له ملكي وروحي ومهجتي ... ونفسي ولا شيء أعز من النفس

ونحن نصاب بالدهشة والإعجاب حين نتذكر الصورة التقليدية المتعارف عليها للطاغية المسلم والمكانة الدنيئة المزعومة للنساء في الإسلام، إذ نرى أن العديد من الحكام في إسبانيا المسلمة قد أقروا راضين بسلطان المحبوب حتى في حالة إتمام الزواج. وأنا لا أستطيع أن أذكر ملكًا أوروبيًا قبل فيتزل الرابع (Wenzel IV) ملك بوهيميا في أواخر القرن الرابع عشر تكلم عن الحب بهذه الطريقة. أعتقد أن تشوسر هو أول كاتب أوروبي يحاول التوفيق بين الفكرة السائدة في الحب النبيل، التي تقر بسيادة المحبوب واستقلاليته وبين الحب في

الزواج. في «حكاية صاحب الأطيان» «لا يمانع أرفيراغوس (Arveragus)، وهو عاشق نبيل بالفعل، أن يكون بمثابة النبيل العاشق بالنسبة لزوجته فيعمل على خدمتها ويطيعها ويخضع لها» (القسم الأول. البيت 739). وهو يقسم لذلك أن ينفذ رغباتها ويطيعها في كل ما تأمر به: «ولكي يبعث مزيداً من السعادة في حياتيهما أقسم بمحض إرادته، وهو الفارس إنه لن يمارس طوال حياته، في النهار والليل، دور السيد عليها.

وأنه سيطيعها أيضًا. ولن يبدي غيرته منها.

بل يطيعها ويبتع مشيئتها ورغبته

ومثلما يفعل أي عاشق مع معشوقته سوف يحفظ سلطان سيادتها واستقلاليتها ما لم يؤثر ذلك على مكانته». بهذا يصبح أرفيراغوس خادمًا وسيدًا نبيلاً في الوقت نفسه، «خادمًا في الحب وسيدًا في الزواج» (القسم الأول. البيت 793). ويصادق صاحب الأطيان، الذي يبدو أن يعبر عن رأي تشوسر، على هذا الحل إذ يقول: «لن تقيد السيطرة والسيادة الحب» (القسم الأول. البيت: 764). وقد يكون المصدر المباشر لتشوسر في هذه الأبيات هو بيرنار دي فينتادورن: «لا سيادة للرجل ولا سيطرة له في الحب، وهو إن طلب الحب سالكًا هذا الطريقَ فسوف يغازل مثل فلاح غليظ الطبع لأن الحب لا يقبل ما هو غير لائق».

ورغم أن بيرنار دي فينتادورن يعلن أنه يأمل أن يثير بطاعته حنو محبوبته وعطفها فإنه يشدد على ضرورة وجود توافق وقبول متبادلين:

«بالانسجام والاتفاق يتحقق حب الشخصين النبيلين. ولا فائدة ترجى ولا نفع إن لم تكن المشاعر متبادلة». ويرتبط بموضوع الخضوع هذه الحذر والحيطة وكتمان السر. وكما اعتاد الشعراء العرب أن يستعملوا كلمة سيدي أو

مولاي التـي تقابل بالبـروفنسية كـلمة (Midons) فقـد كان من المألوف لدى الشعراء العـرب والبروفنسيين أن يستخدمـوا اسمًا وهميًا للمحـبوب (كنية أو بالبروفنسية Senhal) ليخفوا هوية المحبوب. كـان الفشل في اتباع هذا التقليد يجلب للسيـدة العار والفضـيحة. وقد قـال عمر بن أبي ربيعـة (الذي عاش حوالي 23هـ/ 643م - 101هـ/ 719م):

مـررت على أطلال زينب بعـدها فـأعولتـها لو كـان إعوالهـا يُغني
وقد أرسلت في السر أن قـد فضحتني وقد بُحت باسمي في النسيب ولم تكْنِ

أما ابن حزم فيعلن أنه يفضل الجنون على أن يبوح باسم محبوبه:

يـقـــــــولـون بـالله سم الـذي نفى حُـبـــه عنك طيـب الوسن
وهيـــهــات دون الذي حـــاولوا ذَهاب العـــقـول وخـــوض الفتن
فـهم أبدًا في اخـــتـلاج الشكوك بظـنٍ كــــــقطـعٍ وقَطـعٍ كظـن

ويمكن أن تكون هذه الأبيـات الذائعة الصيت، التي يـخاطب فيـها ابن زيدون الأميرة ولادة بنت المستكفي منسوبة إلى شاعر من شعراء التروبادور:

بيني وبينك مـا لو شئت لم يضعِ سـر إذا ذاعت الأسـرار لم يذعِ
يا بائـعًـا حظـه مني ولو بـذلت لي الحـيـاة بحظي مـنه لم أبعِ
يكفـيك أنك إن حملت قلبي مـا لم تستطعه قلوب الناس يستطعِ
تِه أحتمل واستطل أصبر وعِز أهُن وَول أقبل وقُل أسـمع ومُر أطعِ

وفي قصـيدة أخرى يخـاطب فيهـا ولادة يتحدث ابن زيدون عن حـبه بوصفه سرًا ذائعًا:

لسنا نُسـميك إجلالاً وتكرمـةً وقـدرك المُعتـلي عن ذاك يغنينا

ويخاطب محمد بن الحداد (الذي توفي 480هـ/ 1088م) بالمثل فتاة مسيحية يكنيها باسم نويرية في بعض القصائد الجميلة قائلا:

صُنت اسم إلفي، فدأبي لا أسميه ولا أزال بإلغازي أُعميه

وصاحبي عددي قد رمزت به بذكر أعداد ما تحوي معانيه

إن شعراء العشق العرب والبروفنسيين يتخاطبون بلغة الإشارات السرية آملين أن تصلهم إشارة تدل على أن المحبوب قد تعرف عليهم أو أنهم قد لاقوا لديه قبولاً حسنًا (Bel Accueil)، ولقد استخدموا في أحيان أخرى، كما فعل دانتي في «الحياة الجديدة» (Vita Nuova) اسم سيدة أخرى كحجاب يضلل السامعين. ويمكن أن نعثر على نصيحة بذلك في رسالة ابن حزم طوق الحمامة، ويقول فينتادورن: «ينبغي أن نتخاطب بلغة الإشارات السرية إذ لن تنفعنا الجسارة والإقدام وقد يعود علينا المكر والخداع ببعض النفع! إن في مقدور المرء أن يعشق ويتظاهر في الوقت نفسه، ويكذب في غياب أي برهان على كذبه». أما في ما يتصل بالسرية فيكننا أن نعثر على الشخصيات الدرامية نفسها في الشعر العربي وكذلك في الشعر البروفنسي: أي الوشاة (جمع واشي) و(Luzengiers) بالبروفنسية، والرقيب بالعربية و(Gardador) بالبروفنسية، والحساد (جمع حاسد) بالعربية و(Envejos) بالبروفنسية، لكن مصدر التهديد الفعلي لسر العشاق في الشعر العربي والشعر القشتالي في القرن الخامس عشر هو تسرع العشاق واندفاعهم للتعبير عن حبهم وعشقهم. في ديوان الشعر الغنائي الإسباني نعثر على مئات القصائد التي تتخذ موضوعًا لها الصراع بين الحفاظ على سرية العشق والرغبة في التعبير عنه. ومن بين أفضل تعريفات هذا الحب السري تعريف راستافيلي (Rust'haveli) في الفارس الذي يرتدي جلد نمو (The Knight of The Leopard`s Skin) (التي كتبها

حوالي 1196 - 1207م)، وهو عمـل نثري جورجـي يعد اقتـباسًـا للحكاية الفارسية ويس وراماً (Wis and Ramin)، وقد كتب النسخة المقتبسة غورغاني (Gorgani) في منتصف القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي:

«أرفع أنواع العشق هو ما لا يكشف فيه المحب محنته وبلواه بل يخبئها عن أعين الناس: إنه العشق الذي لا يفكر فيه العـاشق إلا عندما يكون وحيدًا معـتزلاً الناس؛ إن إصـابته بالدوار وتحرقـه شوقًـا واشتعـاله بنار الحب تظل محبوسة داخله؛ إن عليه أن يواجه غضب المحبوبة ويخافها كل الخوف. عليه ألا يذيع سره لأحد، وأن لا يتـأوه بدناءة وحقارة شاكيًـا حبه جالبًا لمعشـوقته العار؛ عليه أن لا يظهر حبه ولا يكشف عنه في أي مكان؛ فـإكرامًا للمحبوبة ينبغي أن يرى الحزن فـرحًا، وإكرامًا لها فـإن العاشق مستـعد أن يحرق بالنار عن طيب خاطر. ولقد تعرض مفهوم «الفرح» لدى البروفنسيين، الذي يتصل بوضوح التعبير اللاحق (Gay Saber) للكثير من النقاش والجدل حوله. وبما أن الطرب كلمة عربية تستخـدم في وصف النشوة والجذل اللذين يولدهما سماع الموسيقى وتحقـق طقس العشقو فإنه ليس مسـتغربًا أن نقع على ترابط الأفكار نفسها لدى شعـراء يدعون بشعراء «التروبادور»، والكلمة الأخيـرة مشتقة من المصدر العربي نفسه (طرب: تروبادور). لكننا لن نعثر على أفضل من التفسير الذي يورده ابن عربي في مؤلفه الصوفي الضخم الفـتوحات المكية إذ يقول ما معناه إذا كان التوحـد مع المحبوب توحّدًا غير شخصي، وكـان المحبوب كائنًا أسمى يفرض على المحب مطالبًا، فإن إنجاز تلك المطالب قد يحل أحيانًا محل التوحـد الشخـصي، فيـورث الفرح الذي يزيل الحـزن من روح المحب. هذا النمط من العـشق مدمـر على الدوام لأنه يمثل نوعًـا من مرض السـوداء (أو الكآبة السـوداء). ولهذا السبب فـليس بإمكاننا فهم شـعر الحب في العـصور الوسطى دون الرجوع إلى مـا كتب في الطب في العصـور الوسطى، ومعظم

تلك الرسائل تتضمن فصلاً عن «علة العشق»، مأخوذًا عن مصادر عربية. ولقد شدد ابن حزم على الطبيعة المتناقضة ظاهريًا للحب في قوله:

«والحب أعزك الله داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاناة. ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى الإفاقة، يزين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يحيل الطبائع المركبة والجبلة المخلوقة..

ترى كل ضِد به قائمًا فكيف تحد اختلاف المعاني

إن الأثر النبيل الذي تتركه المعاناة وكبح جماح النفس كان مفهومًا لا يزال لدى الشاعر الأراغواني بيدرو مانويل خيمينيث دي أوريا (Pedro Manuel Ximénez de Urrea) في نهاية القرن الخامس عشر، وإنه لمن الدال أن الشاعر يستخدم في شعره تعبير «الحب الكامل» باللغة البروفنسية (Fino Amor): «لا ينشد الحب الكامل (Fin`amors) أية مكافأة.. إن الحب وحده هو للمحب الدواء: أن يرى أن علة الحب تضفي النبل والشرف على ذلك البلاء المتعاظم». «أنت تعني بالحب الحسن بلوغ الوطر؛ لكن من الخطأ أن يفكر المرء بضرورة إزالة الأحزان الملزمة للعاشق». في هذه المرحلة، وفي إسبانيا بصورة خاصة، أصبحت لغة الشعر الغنائي الذي يدور حول الحب النبيل أكثر تجريدًا وأقل ميلاً إلى الحسية الظاهرة، ومع ذلك فقد أصبحت في الوقت نفسه مثقلة بالمعاني المزدوجة. لقد حلم شعراء التروبادور بتأمل جسد المرأة العاري، أو أنهم تكلموا عن هذا الأمر بوصفه حظوة يتطلعون إلى شرف نوالها. وهم تكلموا عن إحياء القبلة لهم، لكنهم لم يحتفلوا، وهذه قاعدة لم يحيدوا عنها، ببلوغ الاكتفاء والإشباع الجنسيين. يكتب الشاعر البروفنسي غيرو ريكير (Guiraut Riquer) على سبيل المثال: «أحسب أنني أنال مكافأة

كبيرة بسبب الإلهام الذي أدين به لما أحمله من حب لسيدتي، في الوقت الذي لا أطلب منها أن تبادلني حبًا بحب. ولو أنها سلمت لي بوصلها فإن كلينا سوف يلحق بنا العار». وحسب تعاليم الكتاب المقدس فإن المحب النبيل يعد زانيًا بالضرورة بسبب تدبيره الذي لا يتسم بالاعتدال (Immoderata Cogitatione)، لكي نستخدم العبارة التي يستعملها أندرياس كابلانوس (Andreas Capellanus). في كتابه: عن الحب (De Amore). وعلى كل حال فإن سلوك العاشق هو سلوك العفاف كما يفهمه الشعراء العرب الذين يعدون أنفسهم خلفاء روحيين لجميل بثينة العذري. فلنتأمل هذه الأبيات التي قالها أبو الفرج الجياني (المتوفي 366هـ/ 76م) الذي يعترف أنه واحد من المعجبين بابن داود الأصفهاني:

وطائعة الوصال عففت عنها	وما الشيطان فيها بالمطاع
بدت في الليل سافرة فباتت	دياجي الليل سافرة القناع
وما من لحظة إلا وفيها	إلى فِتن القلوب لها دواعي
فملكت النُّهى جمحات شوقي	لأجري في العفاف على طباعي
وبِت بها مبيت السقب يظما	فيمنعُهُ الكِعام عن الرضاع
كذاك الروض ما فيه لمثلي	سوى نظر وشمٍّ من متاع
ولست من السوائم مهملاتٍ	فأتخذ الرياض من المراعي

ويكتب أبو الفضل بن شرف كلامًا يشبه ذلك إذ يقول ما معناه:

«إذا كنت قد شممت عطرها فإني ما اشتهيت مذاقها، لأن جنة الحب فيها زهور لا ثمار لها». أما ابن صارة، الذي عاش في شنترين (Santarén) وتوفي فيها عام 517هـ/ 1123م، فيقول في إحدى قصائده إنه بقي مع

محبوبته إلى «طلوع فجر كوجهها»، وإنه منع نفسه من وسالها «كرجل فيه نبل وقوة عزيمة». مضيفًا إلى ذلك قوله أن «لا تكون العفة فضيلة حتى يمارسها المرء وهو في تمام الصحة». إن تواصل القلوب لدى هؤلاء الشعراء، كما هو لدى ابن حزم، أعظم ألف مرة وأكثر نبلاً من تواصل الأجساد. ويفترض في هذه الحالة وجود مراتبية للحواس حيث ترتبط حاسة النظر بالروح في الوقت الذي ترتبط فيه حاسة اللمس بالمادة. ولهذا فإن ابن سينا يكتب في رسالته حول العشق قائلاً ما معناه: إن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية المتلوطة وبالجملة الأمة الفاسقة. ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه عُدَّ ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيرية. إن هذا التمييز بين الرغبة الحيوانية وعاطفة العشق النبيلة، الذي يبدو أنه يستند إلى أسباب علمية لا إلى أسباب دينية، شبه بالتمييز الذي يضعه أندرياس كابلانوس بين الحب الزائف (Amor Mixtus) والحب النقي الخالص (Amor Purus): «يتألف هذا النوع من الحب النقي الخالص من تأمل العقل وتأثر القلب؛ إنه يذهب بعيدًا مع القبلة والضمة والتلامس المحتشم مع الجسد العاري للمحبوبة، ولكنه يحذف ما يمثل العزاء والسلوان النهائي إذ إن من يحب حبًا نقيًا خالصًا يمتنع عليه الوصول إلى ذلك الحد.

ورغم أن الأفلاطونيين المحدثين في فلورنسا، خلال عصر النهضة، قد درسوا أفلاطون في الأصل الإغريقي فإن وجهات نظرهم حول الموضوع تبدو مشابهة لوجهة النظر السابقة. وأنا أفكر بهذا الخصوص بحديث بيمبو (Bembo) في كتاب العاشق النبيل (Il Libro del Cortegiano) وتعليق فيتشينو (Ficino) على كتاب المأدبة لأفلاطون. وعلينا أن نتذكر على كل حال أن فيتشينو كان طبيبًا حسن الاطلاع على نظريات العرب الخاصة بـ«علة العشق».

إن هذه التوازيات التي أشرت إليها - ويمكنني أن أذكر عدداً لا يحصى من الأمثلة - كافية للتدليل على أن شعراء التروبادور البروفنسيين والشعراء الأوروبيين بعامة قد تأثروا بالشعر العربي والرسائل العربية التي كتبت عن الحب بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وعلي أن أشدد هنا ثانية أنه على رغم عدم وجود ترجمات مبكرة باقية للشعر العربي إلى واحدة من اللغات الرومانسية (باستثناء الاقتباسات الموجودة في الشروحات على كتاب أرسطو فن الشعر فقد كانت هناك فرص لا تحصى لانتقال هذا الشعر عبر الرواية. وأي شخص لا تزال الشكوك تراوده حول هذا الأمر عليه أن يعود إلى الملحق الذي وضعته في نهاية هذه المقالة، حيث قمت باقتباس بعض المقاطع حول التجاذب بين الحب والكراهية والآثار المتناقضة الظاهرية للحب. ورغم أننا نعثر في كتاب أوفيد على ذكر لطبيعة الحب المرة - الحلوة فإننا لا نعثر لديه على أي شيء يمكننا مقارنته بالتبصرات النفسية لابن حزم[1] حول الموضوع نفسه.

***

(1) روجر بواز، نفس المرجع، ص 683.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

دار الكتاب الحديث

دار الكتاب الحديث